

Université de Montréal

Sens et portée du rôle du législateur chez Jean-Jacques Rousseau

par
Antoine St-Amand

Département de science politique
Facultés des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade Maître ès science (M. Sc.) en science politique

Septembre 2010

© Antoine St-Amand, 2010

Université de Montréal
Facultés des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Sens et portée du rôle du législateur chez Jean-Jacques Rousseau

Présenté par :

Antoine St-Amand

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

André-J. Bélanger
Président-rapporteur

Augustin Simard
Directeur de recherche

Charles Blattberg
Membre du jury

Sommaire

La figure du législateur demeure matière à controverse dans la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau. Son rôle, consistant à « transformer » la nature humaine en vue de réaliser la vertu civique, a porté certains interprètes à voir dans sa pensée une forme d'autoritarisme. L'erreur de cette interprétation nous apparaît être dans le sens et la portée attribués à l'idée de transformation morale. Cette dernière n'implique pas une transformation radicale des mœurs, mais bien leur parachèvement. Circonscrire cette portée nécessite de concevoir les mœurs comme une matière donnée et qui ne saurait être façonnée indéfiniment, car ses potentialités sont déterminées par son développement historique. Ce caractère décisif attribué par Rousseau au développement historique peut se comprendre à la lumière de sa conception pessimiste de l'évolution des mœurs. D'après cette conception, les mœurs, essentiellement corruptibles, atteignent un stade historique de corruption où elles ne sauraient être parachevées en vertu. Il s'ensuit que seul un peuple dont les mœurs sont non corrompues par le progrès historique a la potentialité d'atteindre la vertu. Ainsi, la tâche du législateur d'effectuer une transformation morale de l'homme doit être entendue non comme celle de créer *ex nihilo* une nouvelle nature humaine, mais comme celle de parachever les virtualités propres aux mœurs saines.

Mots-clés : Jean-Jacques Rousseau, législateur, autoritarisme, mœurs, opinion publique, pessimisme, corruption.

Abstract

The status of the legislator remains a matter of controversy in the political philosophy of Jean-Jacques Rousseau. His role, which consist in transforming human nature in order to realize civic virtue, has lead some interpreters to see in Rousseau's thought a form of autocratic process. This error of interpretation seems related to the meaning and the range attributed to the idea of moral transformation. For Rousseau, the latter does not imply a radical transformation of morals (*moeurs*), but rather a process for perfecting or improving them. To circumscribe this task requires interpreting morals as a given matter that is not indefinitely malleable since its potential is determined by its historical development. This decisive character attributed to historical development by Rousseau can be understood in the light of his pessimistic conception of the evolution of morals. According to this conception, morals are essentially corruptible, and reach an historical stage of decadence such that they cannot be reformed into virtue. It follows that only a people whose morals are not corrupted by historical progress have the potential to reach virtue. Accordingly, the legislator, whose task is to carry out a moral transformation of man, must not be understood as one that creates *ex nihilo* a new human nature but rather as one that completes the potentiality inherent to healthy morals.

Key Words : Jean-Jacques Rousseau, legislator, authoritarianism, morals (*mœurs*), public opinion, pessimism, corruption.

Table des matières

Sommaire	iii
Abstract	iv
Liste des abréviations et des symboles utilisés	v
Dédicace.....	vi
 Introduction	 1
Première section : le rôle et l'objet du législateur.....	11
Deuxième section : le premier <i>Discours</i> et ses critiques	23
Troisième section : la théorie des formes de gouvernement.....	33
Quatrième section : l'évolution historique et la corruption des mœurs	49
Cinquième section : l'irrémediabilité de la corruption et la palliation	59
Sixième section : les mœurs et la réformation de la Pologne	71
Conclusion	86
Bibliographie.....	95

Liste des symboles et abréviations utilisés

O.C. : ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, J. Fabre et M. Launay (dir.), 3 volumes, Paris, Seuil, 1967-1971.

O.C. (Pléiade) : ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et de M. Raymond (dir.), 5 volumes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1959-1995.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, Augustin Simard, qui a été un véritable guide et une grande source d'inspiration pendant ce périple. Le présent travail n'aurait tout simplement pas été possible sans sa grande générosité intellectuelle et sa disponibilité exemplaire. Une manifestation plus particulière de gratitude est due au Département de science politique de l'Université de Montréal qui, en m'octroyant une bourse de rédaction, m'a aidé à mener ce projet à terme. J'adresse également de sincères remerciements à Martin Beddeleem, Nicolas Seney et Patrick Sélesse-Desjardins pour leurs enrichissantes discussions et pour avoir su me tenir en bride dans les moments d'appréhension qui accompagnent une rédaction de mémoire. J'exprime mon entière reconnaissance à André Arsenault, qui a scrupuleusement révisé ce travail, et à Nérée St-Amand, pour m'avoir rappelé que nous sommes parfois mauvais juges de nous-mêmes. Enfin, je tiens à remercier mes parents. Leur soutien non seulement lors de la rédaction de ce mémoire, mais également depuis le tout début de mes études fut des plus précieux. Indéfectiblement présents lors de ce long parcours, vous êtes et serez toujours à mes yeux un grand modèle de dévouement.

Il y a des préjugés qu'il faut respecter

Rousseau

Un commentateur a récemment remarqué que personne n'oserait, à proprement parler, se qualifier de « rousseauiste ». Il est sans doute possible de rencontrer de nos jours des kantien, des marxistes, des nietzschéens, plusieurs rawlsiens, mais aucun n'irait jusqu'à prêter obédience à la pensée de Rousseau. Sa pensée est trop paradoxale et à première vue incohérente, étrange et énigmatique et, franchement, quelque peu dangereuse¹. Pourtant, Rousseau continue à être lu. Si cette pensée interpelle encore par une puissance qui ne laisse aucun lecteur impassible, c'est peut-être dû au fait qu'elle représente pour les modernes un véritable spectre capable de remettre en question les grands principes sur lesquels sont fondées nos sociétés. En effet, dans le siècle des Lumières, époque où à peu près tous célèbrent la toute-puissance de la raison, Rousseau se fait l'apôtre de la sensibilité et de l'authenticité. À ceux qui encensent l'essor de la science et des techniques, Rousseau, pour sa part, rappelle les charmes d'une communauté où prédominent la simplicité et la rusticité. Face à l'individualisme et à la démocratie représentative naissants, l'auteur du *Contrat social* invoque avec passion les républiques antiques, où chaque individu exerçait pleinement sa citoyenneté et se sacrifiait au bien commun. Pour qui veut bien l'entendre, notre conscience est encore habitée par la voix critique de Rousseau, qui jette un incessant doute sur le bien-fondé de notre société actuelle.

L'une des protestations les plus passionnées de Rousseau, et sans doute la plus célèbre, vise la conception du rôle et des fins de l'État qui sera développée dans le libéralisme moderne. Schématiquement parlant, le libéralisme rejette l'idée selon laquelle l'État doit s'occuper des convictions morales des individus. Son rôle, selon ce paradigme, consiste principalement à assurer la paix et la sécurité, laissant la détermination du bien et du mal dans la sphère privée, dans l'intériorité des consciences de chacun. Or Rousseau a le mérite (d'autres, bien sûr, diront le défaut) d'avoir réactualisé la question de la vertu à une époque où cette question était de plus en plus évacuée : « Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale

¹ Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. J. Mouchard, Paris, Belin, 1998, p. 7.

n'entendront jamais rien à aucune des deux »². Selon Rousseau, l'exercice de la liberté en tant qu'obéissance à la loi suppose une disposition des individus à vouloir ce qu'exige la loi, une entière adhésion à ses préceptes. Rejoignant une préoccupation centrale du républicanisme classique, Rousseau croit que le rôle primordial de l'État est de *former* des citoyens, c'est-à-dire d'en faire des êtres vertueux³.

Ce dessein d'implanter le règne de la vertu civique a porté Rousseau à solliciter l'aide d'un grand législateur. Par cet appel, Rousseau renoue encore une fois avec une tradition généralement associée aux Anciens. Contrairement aux modernes, qui pensent les lois comme un simple dispositif pour punir les « forfaits » et s'assurer que les citoyens ne « volent pas dans les poches » d'autrui, de grands législateurs mythiques tels que Moïse, Lycurgue et Numa⁴, rappelle-t-il, ont non seulement fondé des États, mais ont également eu comme principaux soins de former un « esprit social » chez un peuple. Par l'instauration de diverses institutions nationales, telles qu'une religion civile ou des jeux et des amusements publics, ces grands législateurs ont su inspirer « l'amour de la patrie ». Chez Rousseau, l'appel à un législateur découle non seulement d'un souci pour l'élaboration de bonnes lois, mais également d'une préoccupation constante pour le soin des « âmes ».

Quiconque connaît moindrement la pensée de Rousseau est au courant de l'aspect autoritaire associé à sa pensée. Il suffit de se remémorer le caractère « totalitaire » de la volonté générale et de l'absolutisme démocratique qu'elle incarne. Ayant été exposée sous divers angles, cette approche est devenue avec le temps un truisme. À notre avis, une seconde approche, parente à la première, se révèle à la fois plus riche et plus problématique, soit la « tendance “platonicienne” »⁵ personnifiée par ce grand législateur censé implanter la vertu.

En effet, la tradition du commentaire rousseauiste n'est pas restée indifférente à ce recours à un grand législateur, n'y voyant même plus l'ombre des principes

² *Émile*, O.C., III, p. 165.

³ « Formez donc des hommes si vous voulez commandez à des hommes; si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime » (*Économie politique*, O.C., II, p. 281).

⁴ Fondateurs respectifs du peuple juif, de Sparte et de la République romaine.

⁵ Voir Arthur Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op.cit., p. 382-383.

démocratiques affiliés à Rousseau – aussi radicaux soient-ils –, mais la défense d’un élitiste inégalitaire, omnipotent et démiurgique; bref, d’une sorte de « dictature pédagogique » : « Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être »⁶. La lecture « autoritaire » de Rousseau se réfère volontiers à ce type de passage pour mettre en exergue l’entreprise prétendument répressive liée au rôle du législateur. Par exemple, Lester G. Crocker avance que l’aspect autoritaire de la pensée de Rousseau a trop longtemps été ignoré dans le commentaire savant. Pourtant, il ne fait aucun doute que « le sens interne », « la direction profonde » de la pensée de Rousseau, mène à l’autoritarisme, et, pour qui veut bien le voir, la figure du législateur confirme cette tendance⁷. Judith Shklar⁸ a également signalé son caractère autoritaire, en mettant en lumière le rôle troublant que jouent ces grandes figures dans son œuvre, tels que Wolmar dans la *Nouvelle Héloïse*, le gouverneur dans l’*Émile* et bien sûr, le grand législateur au sein de ses ouvrages politiques⁹.

Ce qui unit la plupart du temps la lecture autoritaire de Rousseau est l’idée selon laquelle cette altération de la « constitution de l’homme » serait une manipulation exorbitante de la nature humaine, c’est-à-dire une transformation psychologique qui ferait violence à l’individu. En ce sens, le rôle du législateur impliquerait une destruction du moi individuel; il supposerait l’annihilation des dispositions naturelles des individus et, par conséquent, la composition d’une nouvelle nature humaine et

⁶ *Contrat social*, O.C., II, p. 531.

⁷ Lester G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, Paris, PUF, 1965, p. 99-136. Voir aussi *Rousseau’s Social Contract : An Interpretive Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University, 1968.

⁸ Judith N. Shklar, *Men and Citizens : A Study of Rousseau’s Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 et « Rousseau’s Images of Authority », in Patrick Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 155-192. On notera toutefois que J. S. Maloy range Shklar dans le camp de ceux qui font de Rousseau un penseur du totalitarisme. Voir J. S. Maloy, « The Very Order of Things : Rousseau’s Tutorial Republicanism », *Polity*, Vol. 37, N° 2, 2005, p. 235-261.

⁹ Pour un résumé utile de la lecture « autoritaire » de Rousseau, voir les articles de Bronislaw Baczko et de Raymond Trousson dans le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger (dir.), Paris, Honoré Champion, 1996, p. 887-889.

d'un « moi commun » artificiel. À titre d'exemple, Crocker affirme que le législateur doit « éliminer » les dispositions naturelles de l'individu et créer un « homme nouveau », avec toute la signification sinistre usuellement liée à ce terme. Il en va de même pour Shklar, qui avance que le moi humain doit être écrasé (*to crush*) par le moi commun, et que ce processus est « l'essence » même de la transformation psychologique menée par le grand législateur. À la défense de cette interprétation, il est vrai que Rousseau lui-même fait référence à cette « transformation » dont les individus doivent être l'objet, comme le montre le passage cité plus haut dans le *Contrat social*. Mais est-ce pour autant le sens que Rousseau confère à l'entreprise du législateur? Est-ce là une interprétation qui rend justice à la mission de ce dernier?

L'objectif de ce mémoire est de démontrer que la transformation chez Rousseau n'implique pas le radicalisme que voudrait lui attribuer la lecture autoritaire. De façon plus précise, nous proposons de défendre l'idée selon laquelle l'entreprise du législateur d'établir le règne de la vertu ne renvoie pas à une quelconque forme de transformation démiurgique, mais bien au parachèvement de dispositions qui sont déjà présentes chez l'individu. Le législateur, proposons-nous de démontrer, ne saurait créer *ex nihilo* une nouvelle nature humaine; au contraire, son rôle consisterait à *parfaire* des virtualités qui sont préalablement établies au sein de tout individu¹⁰. Ainsi, le législateur, en entreprenant sa tâche de transformation, doit nécessairement composer et transiger avec l'histoire des peuples, c'est-à-dire, pour emprunter une formule du *Contrat social*, prendre les « hommes tels qu'ils sont »¹¹, ou, si l'on veut, « tirer parti de ceux qui existent »¹².

Résoudre le problème du sens et de la portée du rôle du législateur commande d'abord de partir de l'hypothèse selon laquelle la pensée de Rousseau forme un tout cohérent, un « système » ordonné, et non un salmigondis démuné de sens et

¹⁰ J. S. Maloy écrit en ce sens : « Cultiver la vertu, d'après Rousseau, - comme la connaissance, fameusement, pour Platon, - est affaire de dévoiler (*uncovering*) quelque chose qui est déjà présent, et non de détruire une chose pour la remplacer par une autre qui lui est étrangère » (J. S. Maloy, « The Very Order of Things : Rousseau's Tutorial Republicanism », *op.cit.*, p. 249, notre traduction).

¹¹ *Contrat social*, O.C., II, p. 518.

¹² *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 569.

contradictoire. Cette posture est d'ailleurs celle qui s'avère la plus fidèle à la pensée même de Rousseau¹³. Dans ces conditions, notre démarche s'appuiera sur une interprétation qui suppose que le problème de ce travail peut être résolu à partir de l'œuvre elle-même. Pour le dire autrement, la présente réflexion reposera sur le postulat voulant que la pensée de Rousseau suppose une intention en mesure d'être déchiffrable par l'intermédiaire de ses propres écrits, et non par un support extérieur à sa pensée, tel qu'un contexte historique qui se révélerait la clé des principales articulations de sa pensée. De ce fait, la trame argumentative de ce travail puisera dans ses principaux écrits, procédera à leur exégèse, et ce, toujours dans la perspective que non seulement ceux-ci font sens, mais qu'ils forment également un ensemble dans lequel ils se répondent.

Par cette démarche, il sera démontré que l'erreur de la lecture autoritaire réside dans une tendance — assez fréquente dans le commentaire savant — à négliger l'importance du « contextualisme »¹⁴ qui caractérise la pensée de Rousseau, c'est-à-dire son traitement de l'histoire comme un ensemble de *conditions de possibilités* limitant l'entreprise du législateur. L'image caricaturale d'un Rousseau « révolutionnaire », édictant des principes universellement contraignants, voile parfois un autre pan de sa pensée tout aussi essentiel : celui s'inscrivant dans la prudence politique, étant sensible aux singularités historiques de chaque peuple. En ce sens, nous souscrivons entièrement à la perspective de Blaise Bachofen, qui note que Rousseau évite la facilité de construire théoriquement un ordre politique qui s'appuierait sur « l'hypothèse d'un recommencement absolu de l'histoire » d'un

¹³ Rousseau avait déjà anticipé cette critique faisant de lui un auteur incohérent et contradictoire. Face à cette critique, il ne pourrait être plus clair : dès ses premiers écrits, il a toujours suivi les mêmes principes, malgré l'apparence du contraire : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes; toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, O.C., III, p. 337). Sur les principaux postulats orientant notre lecture de l'œuvre de Rousseau, voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. G. Collona d'Istria et J. P. Guillot, Lyon, ENS Éditions, 2002, p. 13-23 et Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 20-32.

¹⁴ Fonna Forman-Barzilai, « The Emergence of Contextualism in Rousseau's Political Thought : The Case of Parisian Theatre in the *Lettre à d'Alembert* », *History of Political Thought*, Vol. 24, N° 3, 2003, p. 435-463. La notion de « contextualisme » est entendue ici comme la singularité historique telle que Rousseau lui-même l'entendait, et non comme un cadre d'interprétation de sa pensée.

peuple; hypothèse, précise-t-il par ailleurs, qui aurait simplement pour conséquence de donner « une nouvelle figure à la tyrannie »¹⁵.

Comprendre les raisons pour lesquelles l'histoire d'un peuple acquiert un statut tel qu'il est en mesure de déterminer et de délimiter l'entreprise du législateur demande dans un premier temps de saisir que ce sont les mœurs que ce dernier a la responsabilité de réguler. Qu'il en soit ainsi provient du fait que faire régner la vertu civique, selon Rousseau, suppose des mœurs saines, ou du moins, non corrompues. Or, les mœurs expriment les volontés particulières des individus, et la vertu civique, d'après Rousseau, est simplement une convergence entre ces volontés et la loi comme expression de la volonté générale¹⁶. Toute l'habileté du législateur tient à ce qu'il soit en mesure de modeler les mœurs afin de réaliser la volonté générale et de rendre la loi réelle et durable.

Or, le problème des mœurs nous renvoie au thème du pessimisme historique auquel plusieurs commentateurs de Rousseau ont récemment porté une attention toute particulière¹⁷. D'une part, le pessimisme historique réfère à l'idée selon laquelle les mœurs sont une matière qui se corrompt dans le devenir historique. Dans ce cadre, il est même possible d'avancer que la corruption et le devenir historique apparaissent

¹⁵ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002, p. 276-277. Cette tension entre les « principes du droit politique », qui semblent revêtir une portée universelle et anhistorique, et les « maximes de la politique », soit les règles orientant l'application de ces principes dans des circonstances données, sera abordée dans la cinquième section de ce travail.

¹⁶ « Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu » (*Économie politique*, O.C., II, p. 281).

¹⁷ Sur les études consacrées au pessimisme historique, on doit signaler l'importante contribution de Bertrand de Jouvenel, notamment ses articles « Rousseau, évolutionniste pessimiste » et « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », in Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, B. de Jouvenel (éd.), Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 391-419 et p. 421-445. Pour sa part, Roger D. Masters, fortement influencé par les travaux de Jouvenel, a également contribué à enrichir les réflexions sur ce thème dans son ouvrage *La philosophie politique de Rousseau*, op.cit., passim., et, de façon plus spécifique, dans son article « Nothing Fails Like Success : Development and History in Rousseau's Political Teaching », in *Trent Rousseau papers*, J. MacAdam et al. (eds.), Ottawa, Université d'Ottawa, 1980, p. 99-118. Pour des commentaires plus récents, voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op.cit., ainsi que Joshua Foa Dienstag, *Pessimism : Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006. Pour ceux qui voient chez Rousseau un « optimisme », voir par exemple Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 et Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, traduction et présentation par J. Lacoste, Paris, Belin, 1991.

parfois s'amalgamer¹⁸. D'autre part, le pessimisme rousseauiste peut également être entendu comme quoi cette corruption peut atteindre un stade d'irrémediabilité, parvenir à un point de non-retour. Ainsi, la création des lois et l'avènement de la vertu civique sont uniquement possibles chez un peuple dont les mœurs ne sont pas corrompues. Voilà un point dont Masters a bien souligné en notant qu'« il n'existe qu'un temps dans l'histoire d'une société où il est possible d'établir un régime politique légitime ou libre. [...] la découverte par Rousseau du modèle de l'histoire humaine révèle en premier lieu les limites à l'intérieur desquelles l'homme d'État ou le législateur agissent »¹⁹. C'est précisément en tenant compte de ces limites qui découlent du pessimisme historique de Rousseau qu'il est possible de montrer que seul un peuple aux mœurs saines peut être le sujet des lois. Or, des mœurs saines contiennent en leur sein même la potentialité d'être parachevées en vertu, ou du moins, comme nous le verrons, sont celles qui disposent déjà un peuple à exercer la vertu civique. C'est donc à la lumière du pessimisme historique qu'il est possible de parvenir à une juste compréhension du sens de la mission du législateur : à savoir qu'elle ne suppose pas une réformation radicale des mœurs d'un peuple, mais plutôt leur transmutation en vertu.

En considération de ce qui précède, la première section de ce mémoire s'appliquera à clarifier l'objet qui doit précisément être transformé par le législateur lorsque ce dernier institue un peuple. Ce questionnement nous mènera à comprendre que ce sont les mœurs que le législateur doit tâcher de réguler. Cela provient du fait que Rousseau, en faisant appel à un grand législateur, renoue avec une pratique communément associée à philosophie politique classique, soit les « arts de gouverner »²⁰. Le renouement avec cet art, comme il sera démontré, dénote

¹⁸ C'est du moins la position défendue par Jean Starobinski voulant que le changement soit appréhendé par Rousseau comme une corruption. Voir *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 28. C'est ce qui explique, par ailleurs, pourquoi la pensée de Rousseau a parfois été qualifiée de « conservatrice ». À ce sujet, cf., par exemple, Iring Fetscher, « Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire », in *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, Vol. 5, Paris, PUF, 1965, p. 51-75.

¹⁹ Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau, op.cit.*, p. 296.

²⁰ Sur la notion des arts de gouverner, cf., Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-78*, F. Ewald et A. Fontana (éd.), M. Senellart (dir.), Paris, Gallimard-Seuil,

l'importance capitale accordée par Rousseau à la vertu et aux bonnes mœurs comme condition de l'effectivité des lois. Cette importance traditionnellement attribuée aux mœurs comme condition de l'obéissance à la loi se révélera en se penchant sur la conception du rôle du législateur dans la pensée de Machiavel.

Ayant démontré que ce sont les mœurs qui doivent être l'objet du législateur, les quatre sections suivantes auront pour objectif de mettre en lumière les limites posées à l'entreprise du législateur; d'exposer ce qu'il ne saurait entreprendre ainsi que les raisons justifiant ces restrictions. Dans la seconde section, nous montrerons, par l'entremise d'une relecture du *Discours sur les sciences et les arts*, que cette entreprise est dépendante de l'histoire, entendue ici simultanément comme l'histoire singulière et différenciée d'un peuple et comme processus historique²¹. De façon générale, cette section fera ressortir que la raison pour laquelle Rousseau établit ces limites à la mission du législateur provient de son pessimisme historique.

Les trois sections suivantes auront pour but de présenter le pessimisme historique de Rousseau et d'approfondir les principaux éléments qui en sont constitutifs. Dans la troisième section, l'un de ces éléments sera mis en lumière : l'idée que les mœurs doivent nécessairement se corrompre au cours du devenir historique. Ce décèlement sera effectué par l'intermédiaire d'une présentation de la théorie rousseauiste des formes de gouvernement, telle que développée dans le *Contrat social*. L'exposition de cette théorie s'avèrera un indice utile pour déceler ce pessimisme. Dans la quatrième section, il sera démontré que la raison pour laquelle la corruption des mœurs est pensée par Rousseau comme un processus inéluctable découle du fait que les mœurs sont générées par l'opinion publique et lui sont donc dépendantes. L'opinion

2004, et Michel Senellart, *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

²¹ Force est de constater que cette ambiguïté conceptuelle découle de la pensée même de Rousseau. L'histoire, aussi nommée « le temps », réfère parfois au contexte historique. Il note, à titre d'exemple : « quand il est question d'établissements politiques, c'est le temps et le lieu qui décident de tout » (*Observations*, O.C., II, p. 86). Toutefois, l'histoire réfère aussi à un processus annonciateur des philosophies de l'histoire du XIX^e siècle. Cette seconde conception est particulièrement présente dans le *Discours sur l'inégalité*, alors que Rousseau rend compte de la déchéance morale de l'homme à la lumière de la « succession des temps ». Sommairement parlant, Rousseau apparaît ici à cheval entre Montesquieu d'une part, et Hegel et Marx d'autre part.

publique, comme nous le verrons, est conçue par Rousseau comme un phénomène essentiellement changeant, instable et corruptible dans l'histoire. Ainsi, en mettant en lumière l'inexorabilité de la corruption de l'opinion publique, il deviendra possible de saisir pourquoi les mœurs elles-mêmes doivent se corrompre au cours de l'évolution historique. Enfin, dans une cinquième section, nous établirons que cette corruption des mœurs peut atteindre, dans certaines circonstances, un stade irréversible et irrémédiable, au sens où il devient impossible d'espérer leurs réformes.

Par une compréhension du pessimisme historique de Rousseau, notamment du caractère irrémédiable de la corruption, nous serons par la suite en mesure de comprendre la raison pour laquelle le législateur rousseauiste ne saurait entreprendre une réformation des mœurs à l'égard des peuples corrompus, soit ceux de l'Europe éclairée du XVIII^e siècle. Qui plus est, c'est également à la lumière du pessimisme qu'il deviendra possible de saisir la position de Rousseau, à première vue contre-intuitive, suggérant au législateur non pas d'entreprendre une réforme, mais d'appliquer des « palliatifs » à la corruption, c'est-à-dire de maintenir le développement des sciences et des arts dans une société aux mœurs corrompues, et ce, en dépit que ces raffinements étaient d'abord condamnés par l'auteur du premier *Discours*.

Cette idée-clé du caractère irréductible des mœurs nous mènera, dans une sixième section, à montrer que la mission du législateur d'établir le règne de la vertu suppose des mœurs saines. Par la même occasion, il sera démontré que cette mission ne suppose pas la transformation mais bien le parachèvement de mœurs disposant déjà les peuples à exercer la vertu — d'où le sens de la formule voulant que le législateur doit nécessairement « pactiser avec les évolutions historiques » des peuples²². Autrement dit, cette section aura pour objectif de défendre l'idée selon laquelle le législateur, lors de sa réforme, prend appui sur les mœurs elles-mêmes. Cette démarche sera illustrée par une relecture de l'un des écrits pratiques de Rousseau, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Se pencher sur le contexte

²² Nous empruntons cette formule à Géraldine Lepan, tirée de son ouvrage *Rousseau et le patriotisme*, Paris, Honoré Champion, 2007, p 171.

historique polonais, notamment sur la lutte pour l'indépendance des Polonais face aux Russes, permettra de montrer en quoi cette dernière offre les conditions de possibilités au législateur d'établir le règne de la vertu. Cette analyse révélera plus spécifiquement que c'est par le jeu de l'orgueil que Rousseau croit qu'il est possible de faire de ces derniers un peuple vertueux.

I. Le rôle et l'objet du législateur

Il nous apparaît pertinent, dans un premier temps, de revenir sur quelques questions élémentaires qui concernent le rôle et la mission du grand législateur. D'abord, que doit-on entendre par une « transformation » de la nature humaine? Qu'est-ce que cette transformation suppose comme démarche? Répondre à ces questions exige de se pencher sur les raisons pour lesquelles Rousseau fait appel au législateur lors de la fondation de l'État, et d'examiner les problèmes que ce dernier doit résoudre. Par cette démarche, nous verrons que la principale tâche qui incombe au législateur est d'instaurer le règne de la vertu civique et notamment, de former de bonnes mœurs.

Rappelons en premier lieu que le Livre I du *Contrat social* a essentiellement comme fin d'exposer en quoi consiste un état civil légitime²³. Cet exposé procède d'abord par la négative : fonder l'obligation des individus envers l'autorité politique ne saurait s'appuyer sur le règne du plus fort ou de quelconques autres formes de supériorité naturelle. Pour que l'autorité politique soit légitime, il est impératif que les individus établissent une convention, soit un contrat social. Ce contrat consiste à se dépouiller de sa liberté naturelle. Ce faisant, les individus acquièrent la liberté civile, et deviennent membres du peuple souverain. En ce sens, l'auteur des lois doit être le peuple lui-même, c'est-à-dire la volonté générale en tant que puissance souveraine. Selon Rousseau, il en revient donc à la volonté générale de fonder l'obligation, la légitimité de l'autorité politique.

L'occasion de revenir sur ce dernier point se présentera plus loin dans cette réflexion. Mais pour le moment, il s'agit de mettre en lumière un problème lié à la volonté générale. Notons premièrement que la fondation d'un État implique l'instauration d'un système de lois et d'institutions d'une formidable complexité. Il suffit de lire l'*Esprit des lois* de Montesquieu ou, si l'on veut, d'entendre ce qu'*est* l'esprit des lois, pour saisir ce que suppose la mise en œuvre d'un système de législation²⁴. Cette dernière nécessite que le peuple promulgue des lois qui conviennent à une multitude

²³ Cet objectif se prolonge également dans les six premiers chapitres du Livre II.

²⁴ Sur ce point, cf., Arthur Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op.cit., p. 384.

de déterminations locales, telles que le climat et la nature du sol, les coutumes et les traditions, ainsi que la grandeur du territoire. Les exemples sont multiples. Or, bien que le peuple doit être l'unique auteur des lois, il n'en demeure pas moins que lors de la fondation de l'État, celui-ci est dénué de la sagesse et de la prévoyance nécessaires pour répondre à cette exigence : « Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait pas ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation »²⁵? C'est donc en raison que le peuple est en définitive ignorant de ses propres particularités, parce qu'il « n'est pas capable de dire ce qu'il est »²⁶, que Rousseau lui attribue cette incapacité à rédiger des lois qui lui conviennent. C'est d'abord à la lumière de ce problème que Rousseau se retrouve dans le besoin de solliciter l'aide d'un grand législateur.

Le législateur rousseauiste est une figure pour le moins singulière. D'abord, cet homme d'État est pourvu de qualités surhumaines : il doit être en mesure de pénétrer « toutes les passions des hommes » sans n'en ressentir aucune. Ensuite, il doit connaître intimement la nature humaine tout en demeurant indépendant de cette dernière. Des qualités en somme paradoxales : voilà les raisons pour lesquelles il est un homme si rare. En outre, le législateur occupe une position extra juridique au sein de l'État. Son emploi, affirme Rousseau, « n'est point magistrature [et] n'est point souveraineté ». Ce dernier principe est essentiel : malgré la présence du législateur, il n'en demeure pas moins que c'est uniquement la volonté générale qui doit être souveraine dans l'État. Les exemples de Rousseau sont ici parlants. Dans le *Contrat social*, il souligne très clairement que Lycurgue abdiqua la royauté avant de donner des lois aux Spartiates. Il en fut de même pour les Décemvirs, rédacteurs de la Loi des XII tables de Rome, qui n'osèrent jamais promulguer une loi sans, au préalable, obtenir le consentement des Romains. Pour Rousseau, il est de la plus grande

²⁵ *Contrat social*, O.C., II, p. 530-531.

²⁶ Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 473.

importance (car il en va de l'intégrité même de la volonté générale souveraine) que toute loi rédigée par le législateur soit « soumise au suffrage libre du peuple »²⁷.

Cette dernière condition pose toutefois problème. Rousseau croit que les individus auront tendance à résister aux lois proposées par le législateur. Ce point s'explique par le fait qu'un peuple naissant ne peut avoir les lumières nécessaires pour saisir un système complexe de législation hautement austère et exigeant. Le législateur peut bien employer tous les arguments rationnels imaginables, rien ne saurait y faire : un peuple naissant (ainsi qu'un peuple tout court, laisse-t-il parfois entendre) est dépourvu de la sagesse et de la vertu nécessaires pour donner son adhésion au système de lois rédigées par le législateur. Il écrit en ce sens : « Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or, il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée [...] »²⁸. D'ailleurs, ce constat est tout à fait cohérent avec la première raison pour laquelle Rousseau en est venu à réclamer l'aide d'un législateur : la sagesse qui fait défaut au peuple pour produire de bonnes lois est exactement la même qui lui manque afin d'adhérer aux lois proposées par le législateur²⁹. C'est donc par un autre moyen que ce dernier doit en arriver à son dessein. Ce moyen consistera à faire appel au « cœur » des citoyens, c'est-à-dire à s'occuper de former de bonnes mœurs.

Ainsi, le problème de l'adhésion des individus aux lois met en lumière un second rôle chez le législateur, qui est sans doute plus important que celui consistant à rédiger des lois en adéquation avec le peuple : orienter et réguler les mœurs. Nous disons en effet « plus important », car l'effectivité des lois dépend des dispositions des individus à vouloir ce qu'exigent les lois. Comprendre ce point exige d'entreprendre un bref détour par la conception classique du législateur et l'art de gouverner qui lui est associé.

²⁷ Sur les difficultés rencontrées par le législateur, voir *Contrat social*, O.C., II, p. 531-533.

²⁸ *Ibid.*, p. 533.

²⁹ Cf., Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 386.

Traditionnellement, la philosophie politique a accordé une importance décisive à ces figures légendaires que sont les grands législateurs. Qu'on pense par exemple à Solon, Lycurgue et Numa qui, tous à leur façon, ont joué un rôle fondamental lors de la fondation de l'État. Si le législateur occupait une place prépondérante au sein de cette tradition, c'est en raison de l'importance que les Anciens accordaient aux mœurs et à la vertu comme condition de l'effectivité de la loi. La réflexion de Machiavel sur les mérites respectifs de Romulus et de Numa peut dans ce contexte nous être éclairante. Bien que Machiavel vante de bon gré les exploits de Romulus (qui mit en place les premières institutions de la République romaine), il n'hésite pourtant pas à accorder ses plus grands égards à Numa. « S'il s'agissait, dit-il, de décider auquel des deux chefs, Romulus ou Numa, cette république était davantage obligée, je pense que Numa l'emporterait »³⁰. Numa, relate Machiavel, voulut introduire de nouvelles institutions destinées à la république. Craignant que son autorité ne suffise point, il fit appel aux cieux et instaura une religion civile et des rites propres au peuple romain. La religion introduite par Numa dompta « un peuple encore indompté » et le réduisit à « l'obéissance par la paix », — condition essentielle, précise-t-il, au « maintien d'une société civile », c'est-à-dire à la *res publica* où règne le sens du devoir et de la vertu. Ainsi, par l'instauration de la religion, Numa s'assura d'une discipline et d'une soumission à de nouvelles lois que ces lois elles-mêmes n'auraient pu suffire à satisfaire, car les Romains « craignaient plus de manquer à leur serment » qu'au commandement de la loi³¹.

Dans un sillage semblable à celui de Machiavel, Rousseau affirme également que la palme du « vrai fondateur de Rome » revient à Numa, non à Romulus. Il s'explique : « Si Romulus n'eût fait qu'assembler des brigands qu'un revers pouvait disperser, son ouvrage imparfait n'eût pu résister au temps. Ce fut Numa qui le rendit solide et durable en unissant ces brigands en un corps indissoluble, en les *transformant en citoyens* [...] »³². Pour Rousseau, encore ici fidèle à Machiavel, Numa a accompli ce

³⁰ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Œuvres, C. Bec (éd.), Livre I, Chapitre XI, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 214.

³¹ *Ibid.*, p. 213.

³² *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 529. Notre soulignement.

qui rend possible l'efficacité de la loi, à savoir l'instauration de mœurs saines. En effet, d'après Rousseau, les lois seront toujours mal observées si elles ne s'appuient pas sur autre chose qu'elles-mêmes. Ce problème s'éclaire par le fait que les lois sont simplement des interdits; elles règlent les actions des individus, et non leurs volontés : « [...] les lois, en général, moins fortes que les passions, contiennent les hommes sans les changer »³³. Or, un individu qui ne veut pas ce qu'exige la loi, qui n'est pas *disposé* à obéir à son commandement, n'hésitera nullement à la transgresser :

« Celui qui vient à bout de braver les remords, ne tardera pas à braver les supplices; châtement moins rigoureux, moins continu, et auquel on a du moins l'espoir d'échapper; et quelques précautions qu'on prenne, ceux qui n'attendent que l'impunité pour mal faire, ne manquent guère de moyens d'éluder la loi, ou d'échapper à la peine »³⁴.

En outre, l'action de promulguer d'autres lois pour pallier leur impuissance ne fait qu'engendrer de nouveaux abus; sans parler du fait que la multiplication des lois les rendent méprisables³⁵. On ne saurait alors être surpris de voir Rousseau conférer une telle importance aux mœurs :

« Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement, quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir; ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement »³⁶.

S'il en est ainsi, c'est que les mœurs, contrairement aux lois, dirigent les volontés et expriment « immédiatement l'attachement à la loi »³⁷. L'assentiment intérieur de l'individu à la loi est ce qui lui donne sa puissance et son effectivité³⁸. Selon Rousseau, les législateurs anciens ont bien compris que « l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la

³³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., II, p. 242.

³⁴ *Économie politique*, O.C., II, p. 282.

³⁵ Notons que l'apparence de l'obéissance aux lois est « le pire des abus », selon Rousseau, puisqu'elle dévalorise les lois, alors que ces dernières devraient être la norme pour juger du bien et du mal dans l'État (*ibid.*, p. 282). Sur ce problème, voir aussi *Fragments sur les lois*, O.C., II, p. 186-187, ainsi que *Préface au Narcisse*, O.C., II, (Pléiade), p. 971.

³⁶ *Économie politique*, O.C., II, p. 281.

³⁷ Géraldine Lèpan, *Rousseau et le Patriotisme*, *op.cit.*, p. 144. Pour une discussion éclairante sur le rapport entre les lois et les mœurs, *cf.*, aussi Gabrielle Radica, « La loi, les lois, les mœurs chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 11, 2001, p. 153-184.

³⁸ Ce qui est, rappelons-le, la définition rousseauiste de la vertu. Voir *supra*, p. 5.

volonté que sur les actions »³⁹. D'où leur obsession, explique-t-il encore, à instaurer des « règlements sur les mœurs » et toutes sortes de « maximes publiques ». Même les tyrans, rajoute-t-il, n'ont jamais oublié « cette importante partie de l'administration », et se sont efforcés de corrompre les mœurs de leurs esclaves afin de mieux les dominer.

C'est donc à cette « partie de l'administration » dénigrée ou oubliée par les modernes que le législateur doit veiller, soit la régulation des mœurs. Ce rôle est bien souligné à la toute fin du Livre II du *Contrat social*, où il est discuté des diverses sortes de lois sur lesquelles le législateur doit se pencher lors de la fondation de l'État. Dans ce Livre, Rousseau distingue trois sortes de lois. La première, qu'il nomme « lois politiques », règle le rapport entre le pouvoir souverain et l'État et détermine la forme du gouvernement dans l'État⁴⁰. Également nommées « lois fondamentales », elles sont le sujet principal du *Contrat social*. Suivent ensuite les « lois civiles », qui fixent les rapports entre les citoyens, et, enfin, les « lois criminelles », dont l'objet est la sanction des deux derniers types de lois. Mais à ces trois sortes, il s'en joint une quatrième :

« [...] la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs de citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres; partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef »⁴¹.

Les mœurs, la quatrième et la « plus importante » de toutes les lois, car, faisant écho aux lignes précédentes, c'est cette loi qui non seulement assure l'obéissance aux trois autres sortes de lois rédigées par le législateur, mais qui pourvoit aussi à ce que le peuple continue à y adhérer dans le temps, le maintenant dans « l'esprit de son

³⁹ *Économie politique*, O.C., II, p. 281.

⁴⁰ Le gouvernement, son rôle et son statut seront développés dans la quatrième section de ce travail.

⁴¹ *Contrat social*, O.C., II, p. 539.

institution ». Bref, ce sont les mœurs, les coutumes et l'opinion dont s'occupe le législateur, puisqu'elles assurent le « succès de toutes les autres » lois.

On comprend en quoi cette quatrième sorte de lois permet de résoudre le problème qui se posait initialement au législateur. Dans l'impossibilité d'employer ni la force (ce qui serait contraire aux principes du droit politique) ni le raisonnement (car les individus ne sauraient l'entendre correctement), le législateur doit recourir à « une autorité d'un autre ordre » et ainsi « persuader sans convaincre », pour paraphraser une phrase célèbre du *Contrat social*⁴². Celui-ci doit donc recourir, à l'instar de Numa, à « l'intervention du ciel », c'est-à-dire instaurer une religion civile. Mais d'autres types d'institutions sont également à la portée du législateur. D'ailleurs, ces dernières sont peut-être même aussi ou sinon plus importantes que la religion civile. C'est le cas de ces jeux et de ces spectacles publics, comme le montrera le plan de réforme de Rousseau destiné à la Pologne⁴³. Ces « règlements particuliers », comme il sera démontré, ont tous pour objet d'exercer un « empire sur les volontés », de façonner des mœurs saines, et de s'assurer que les citoyens observent la loi et adhèrent à ses préceptes.

Ayant démontré que ce sont les mœurs qui doivent être l'objet essentiel du législateur, une dernière remarque à ce sujet nous semble à propos afin d'établir l'horizon de la prochaine section de ce mémoire. À cet égard, la discussion de Machiavel sur le législateur, et notamment sur les conditions de possibilité de la fondation, peut à nouveau être ici utile. Selon Machiavel, l'entreprise de fondation du législateur dépend bien sûr de sa *virtù*, c'est-à-dire de sa capacité à saisir les occasions que lui offre la *fortuna*. Pourtant, son entreprise ne saurait être tout à fait contrecarrée par le contexte historique, c'est-à-dire par l'état moral d'un peuple. Paul Valadier a bien souligné ce point en notant que l'histoire chez Machiavel demeure pratiquement ouverte⁴⁴. Bien sûr, Machiavel affirme : « Sans aucun doute, qui voudrait aujourd'hui créer une république trouverait plus de facilité chez des

⁴² *Ibid.*, p. 533.

⁴³ Voir *infra*, p. 73-77.

⁴⁴ Voir Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996, notamment le chapitre « Fortuna et Virtù ou l'Action dans l'Histoire », p. 49-66.

montagnards non civilisés que chez des citadins, où la civilisation est corrompue », tout en concluant qu'« un sculpteur tire plus aisément une belle statue d'un marbre informe que d'une mauvaise ébauche »⁴⁵. Toutefois, ce constat n'exclut pas la possibilité du législateur d'entreprendre son ouvrage. Cela découle du fait que Machiavel déclare qu'il est plus aisé pour le législateur d'établir de bonnes mœurs lorsque le peuple n'est pas corrompu, mais il n'en conclut pas qu'il est impraticable de réaliser ce dessein à l'endroit de ce type de peuple. Il écrit : « Quoi qu'il soit plus *facile* de convaincre des hommes rudes des vertus d'une institution ou d'une idée nouvelle, il *n'est pas pour autant impossible* d'en convaincre les hommes civilisés, et qui prétendent n'être pas rustres »⁴⁶. Plusieurs éléments s'apparentent quant aux conceptions respectives de Machiavel et de Rousseau sur le législateur. Toutefois, quant aux conditions qui déterminent la possibilité du législateur d'entreprendre son œuvre, force est de constater que la conception de Rousseau se distingue radicalement de celle de Machiavel⁴⁷. Cette démarcation dérive de leur conception respective de l'évolution historique.

La sollicitation d'un grand législateur par Rousseau procède, comme il a été vu, de l'incapacité du peuple à rédiger des lois adaptées à leur conjoncture. Pourtant, il ne s'agit pas pour le législateur d'adapter n'importe quel système de lois à n'importe quel peuple⁴⁸. Son entreprise est *conditionnelle* à certains facteurs, dont le plus important est celui-ci : le peuple en question doit avoir des mœurs saines, c'est-à-dire non corrompues. Cette condition fait l'objet d'un court mais éclairant exposé dans le Livre II du *Contrat social*. « [L]e sage instituteur, dit Rousseau, ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter »⁴⁹. Pour exposer son point, Rousseau déploie une métaphore de l'organisme humain, d'ailleurs récurrente dans son œuvre, selon laquelle certains stades dans la croissance des peuples font obstacle à la possibilité de la législation, soit à l'entreprise du législateur de les « soumettre à des lois ».

⁴⁵ Machiavel, *Discours*, Livre I, Chapitre XI, p. 214.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 215. Notre soulignement.

⁴⁷ Sur ce point, voir Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau, op.cit.*, p. 416-420.

⁴⁸ Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance, op.cit.*, p. 478.

⁴⁹ *Contrat social*, O.C., II, p. 534.

D'abord, le législateur ne saurait modeler les mœurs d'un peuple se trouvant dans « l'enfance », par exemple un peuple barbare. Le problème avec ce type de peuple est qu'il ne saurait être « mûr pour la police » et qu'il s'agit préalablement de « l'aguerrir ». En ce sens, un peuple dans l'enfance n'a pas la maturité nécessaire pour se plier au joug des lois. C'est d'ailleurs ce que Rousseau reproche à Pierre Le Grand : ce grand tsar a entrepris son œuvre trop tôt, puisque les Russes n'étaient pas encore prêts pour la police⁵⁰.

Dans un deuxième temps, Rousseau indique qu'un peuple dans la « vieillesse » ne saurait non plus « supporter de bonnes lois ». Cette deuxième condition découle du fait qu'un peuple aux mœurs corrompues ne saurait être réformé par l'entreprise du législateur :

« Mille nations ont brillé sur la terre, qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois; et celles mêmes qui l'auraient pu n'ont eu, dans toute leur durée, qu'un temps fort court pour cela. La plupart des peuples, ainsi que des hommes, ne sont dociles que dans leur jeunesse; ils deviennent incorrigibles en vieillissant. Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin »⁵¹.

Dans les lignes suivantes, Rousseau signale toutefois une exception à cette maxime. Écoutons encore :

« Ce n'est pas que, comme quelques maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre, et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort »⁵².

L'unique façon pour un peuple « vieillissant » de retrouver la possibilité de la législation est lors de « crises ». Ces événements font en sorte que ces peuples recouvrent des mœurs saines, propres à ceux dans l'âge de la « jeunesse ». Pourtant, au paragraphe suivant, Rousseau énonce pour ainsi dire une exception à cette

⁵⁰ *Ibid.*, p. 534.

⁵¹ *Ibid.*, p. 534.

⁵² *Ibid.*, p. 534.

exception. Le recouvrement de mœurs saines découlant de ces crises est un phénomène rare; seuls les peuples n'ayant pas subi une corruption de leurs mœurs sont en mesure de reprendre de cette vigueur. Comme il l'écrit :

« Elles [les crises] ne sauraient même avoir lieu deux fois pour le même peuple : car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir; et, sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus : il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : "On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais" »⁵³.

Il est sans doute possible d'acquérir la liberté, mais non de la *recouvrer*. Ainsi apparaît une condition à l'ouvrage salutaire du législateur : les mœurs des peuples doivent, au préalable, être non corrompues. Voilà un premier témoignage éloquent du pessimisme historique qui traverse l'œuvre de Rousseau, et que nous aurons l'occasion d'approfondir. Pour le moment, il s'agit uniquement d'esquisser les fondements sur lesquels Rousseau s'appuie pour énoncer un tel constat.

Machiavel se révèle à nouveau ici comme un précieux appui pour commencer à démystifier cette limite posée par Rousseau à l'égard de l'entreprise du législateur. Comme il a été entrevu, Machiavel avance que l'action politique est la « plus haute possibilité humaine »⁵⁴. Masters remarque avec justesse que cette idée chez Machiavel émane de sa conception statique de la nature humaine. En effet, dans l'Avant-propos des *Discours*, Machiavel dénonce ceux qui ont tendance à nier l'identité humaine dans l'histoire, tout comme « si le ciel, le soleil, les éléments, les hommes avaient changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois »⁵⁵. Ce point de vue est illusoire, pense-t-il, et découle du fait

⁵³ *Ibid.*, p. 534. Plusieurs commentateurs, à la lumière du passage dans lequel Rousseau laisse planer la possibilité qu'un peuple, lors de crises ou de révolutions, puisse reprendre « la vigueur de la jeunesse », ont vu dans sa pensée une intention révolutionnaire. Pourtant, il ne fait aucun doute que cette lecture néglige particulièrement le passage cité plus haut, et, de manière plus générale, le principe d'irrémediabilité de la corruption des mœurs, que nous présenterons plus loin dans ce travail. À ce sujet, voir Christopher Kelly, Roger D. Masters, « Rousseau's Prediction of the European Revolution » in *Jean-Jacques et la Révolution : Actes du Colloque de Montréal*, Jean Roy (dir.), Ottawa, Pensée Libre, 1991, p. 41-51 et Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 437-440.

⁵⁴ Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, *op.cit.*, p. 420. Pour une interprétation similaire, voir aussi Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, *op.cit.*, p. 14-15.

⁵⁵ Machiavel, *Discours*, Livre I, Avant-propos, p. 188.

qu'il y a une « variabilité des formes de présence du mal et du bien »⁵⁶. Malgré tout, « le monde a toujours été pareil et [...] toujours il y a eu en lui autant de bien que de mal »⁵⁷. Or, c'est à la lumière de cette identité de la nature humaine que Machiavel croit que l'histoire demeure ouverte. Après s'être penché sur les exploits de Numa et sur son œuvre de fondation, il écrit ainsi : « Que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que d'autres ont fait, car tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit dans notre préface, vivent et meurent suivant les mêmes règles »⁵⁸. L'identité humaine dans l'histoire offre les possibilités qu'un grand législateur entreprenne en tout temps une fondation de l'État, s'inspire de ce que « d'autres ont fait » et, dans ce cas-ci, imite l'œuvre de Numa.

Si Rousseau pose des conditions à l'action salutaire du législateur, c'est précisément dû au fait qu'il rejette cette conception statique de l'être humain. C'est une erreur, de « petites maximes qui séduisent les simples », pense-t-il, de postuler que les hommes sont « partout les mêmes »⁵⁹. Contrairement à ces dernières, Rousseau développe dans son *Discours sur l'inégalité* une conception évolutionniste, « historicisante », de la nature humaine. Au sein de « tous les changements que la succession des temps et des choses » a produits « dans sa constitution originelle »⁶⁰, l'homme d'un siècle n'est plus le même qu'un autre, avance-t-il ainsi. Comme nous le verrons, la nature humaine, les caractéristiques morales des individus, c'est-à-dire leurs mœurs, se transforment dans l'histoire. Cette évolution des mœurs est presque toujours une transformation pour le pire, à l'esprit de Rousseau⁶¹. Le progrès des mœurs est donc la plupart du temps synonyme de corruption. Qui plus est, cette corruption peut également atteindre un stade *d'irrémediabilité*. Ainsi, à l'inverse du législateur machiavélien, celui de Rousseau se voit limité par l'histoire, et se trouve non pas

⁵⁶ Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, op.cit., p. 14.

⁵⁷ Machiavel, *Discours*, Livre II, Avant-propos, p. 292.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁹ *Préface au Narcisse*, O.C., II, (Pléiade), p. 969, note.

⁶⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., II, p. 208.

⁶¹ Voir *supra*, p. 5, note 16.

nécessairement obligé de « chercher [...] ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel temps ou dans tel pays »⁶².

⁶² *Lettre à d'Alembert*, p. 67.

II. Le premier Discours et ses critiques

Comme il a été démontré dans le chapitre précédent, le projet de transformer la nature humaine renvoie essentiellement à celui d'établir de bonnes mœurs. Il en est ainsi du fait que les mœurs sont une condition à la réalisation de la loi. En ce sens, le projet du législateur de transformer la nature humaine doit être entendu comme celui d'une régulation des mœurs en vue de former un esprit social, et ce, dans le but de faire régner la vertu civique.

Le fait de mettre en lumière l'objet qui occupe le législateur ne saurait pourtant régler le principal problème de ce travail. Cet exercice circonscrit tout au plus l'objet qui doit être transformé par le législateur, mais il n'expose pas les possibles limites de cette tâche. Autrement dit, indiquer que ce sont les mœurs qui sont la matière d'une manipulation ne change rien au problème que pose cette transformation; son aspect autoritaire et démiurgique ne saurait être effacé par cette démarche.

Les quatre prochaines sections de ce travail visent à démontrer que le législateur, lors de sa réforme, ne saurait faire l'économie de la singularité historique d'un peuple, car cette dernière détermine les possibilités d'un rétablissement de la vertu. Si l'histoire, c'est-à-dire le contexte historique, s'avère si déterminante quant aux conditions de réalisation de la vertu, c'est d'abord parce que Rousseau juge les mœurs comme sujettes à la corruption dans le devenir historique. Ensuite, c'est en raison que ces dernières sont en mesure d'atteindre une corruption si sérieuse qu'elles ne sauraient être l'objet d'une réforme. Le législateur doit donc respecter les possibilités propres de l'histoire d'un peuple, et ce, pour la raison que Rousseau conceptualise l'histoire comme celle d'une marche corruptrice des mœurs. C'est précisément cette marche qui détermine, à la fin, s'il est possible ou non de procéder à un rétablissement de la vertu.

Se pencher sur la critique rousseauiste des peuples « éclairés » du XVIII^e siècle offre une belle illustration de ces limites posées à la réforme du législateur. En effet, aborder les principales thèses du *Discours sur les sciences et les arts* ainsi que la controverse qui en résulta a le mérite de mettre en relief la prudence de Rousseau à

l'égard de la question de la réformation des mœurs des peuples corrompus. Cette prudence, comme il sera démontré, se fonde chez Rousseau sur l'importance qu'il attribue au contexte historique d'un peuple. Les raisons pour lesquelles Rousseau confère au contexte historique une propriété si déterminante à l'égard du projet de réformation des mœurs découlent de cette posture pessimiste voulant que les mœurs se corrompent irrémédiablement dans le devenir historique. Enfin, par une analyse des conseils de réforme donnés à ces peuples, nous exposerons l'idée que le législateur rousseauiste doit composer avec l'évolution historique des mœurs, lors de leur réformation. Ce point sera illustré en mettant en lumière la tentative du législateur d'appliquer des palliatifs aux mœurs corrompues des peuples éclairés.

Avant de poursuivre notre argumentation, il nous apparaît opportun de bien définir le terme de « corruption » tel qu'entendu par Rousseau. Notion qui remonte à la pensée hellénique, qui a traversé l'histoire de la philosophie politique, la corruption, comme le note Jean-Fabien Spitz, est étroitement nouée à la réflexion sur la décadence des États. En ce sens, « la corruption ne se comprend qu'à partir de la vertu qu'elle détruit, et elle désigne donc l'ensemble des phénomènes qui causent le déclin politique »⁶³. C'est dire que la corruption peut être entendue comme un dérèglement moral qui porte les individus à favoriser leur bien individuel au détriment du bien commun. Au XVIII^e siècle, remarque encore Spitz, l'analyse de la corruption se renouvelle en une interrogation sur les sociétés commerçantes et de manière plus générale, sur le progrès et l'essor de la civilisation. C'est dans ce contexte que Rousseau déploie sa critique des sciences et des arts. Ces derniers sont coupables, selon lui, de stimuler des besoins factices et des désirs débridés; ils sont responsables, par conséquent, de l'effritement de la vertu et du déclin de l'État⁶⁴. C'est en effet ce qui ressort de la lecture du *Discours sur les sciences et les arts*.

⁶³ Voir l'article « Corruption » in *Dictionnaire de la philosophie politique*, P. Raynaud et Stéphane Rials (dir.), Paris, PUF, 2003, p. 142. Spitz observe par ailleurs que la réflexion sur la corruption est également associée à une considération sur le temps : « Le temps joue [...] un rôle capital [dans la compréhension de la corruption], comme s'il était avéré que la santé est un état momentané vers lequel un organisme politique peut progresser et qu'il peut sans doute atteindre mais dans lequel il ne saurait se maintenir [...] ». Voilà un point qui sera amplement exploré dans la suite de ce travail.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

Le premier *Discours* de Rousseau a été écrit en réponse à un concours tenu par l'Académie de Dijon, dans lequel les participants devaient répondre à la question de savoir si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs⁶⁵. À l'égard de cette question, non seulement Rousseau répond par un « non » fracassant, mais démontre également que le développement des sciences et des arts, tout au contraire, a contribué à corrompre les mœurs. Voilà une orientation audacieuse en plein siècle des Lumières. On ne saurait donc être surpris de constater qu'une polémique suivit la publication du *Discours*, où nombre de contemporains de Rousseau critiquèrent sa position. Certaines de ces critiques portèrent sur les implications pratiques qui devraient, en toute logique, découler de la thèse de ce discours. Mais pour bien cerner le sens de ces dernières, il est nécessaire au préalable d'exposer brièvement la thèse principale défendue par Rousseau dans cet écrit.

Rousseau amorce son discours par une critique de l'état des mœurs de l'Europe, soit celles de la France du XVIII^e siècle. Il condamne dans ce siècle éclairé le « goût délicat et fin », la « douceur de caractère » et « l'urbanité de[s] mœurs » qui, de son avis, ne sont que des masques, c'est-à-dire « les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune »⁶⁶. Sont donc visées dans cette première partie du *Discours* les « contenance extérieures », à savoir les manières et la politesse régnant dans les siècles éclairés. Ces dernières sont condamnées par Rousseau en raison qu'elles ne sont pas le reflet fidèle des « dispositions du cœur »; elles ne sont en réalité qu'un paraître. Avant l'essor de la civilisation, de la politesse et des manières, explique-t-il encore, la nature humaine n'était peut-être pas meilleure, mais au moins les hommes pouvaient « se pénétrer réciproquement »; l'agir humain était caractérisé par l'authenticité et la transparence. Le malheur, selon Rousseau, consiste dans les vices qui accompagnent ces manières artificielles. D'abord, il souligne en quoi ce phénomène doit nuire aux relations individuelles : « Quel cortège de vices n'accompagnera point cette incertitude! Plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle;

⁶⁵ Rousseau modifiera délibérément la question, en rajoutant « ou à corrompre » (*Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 52).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

plus de confiance fondée »⁶⁷. Conséquences plus graves encore, comme le remarque Masters⁶⁸, le raffinement et les manières servent de paravents pour la poursuite des désirs égoïstes de l'homme. En effet, tant que les « normes prédominantes de décence » sont maintenues, il est aisé pour l'homme de suivre ses impulsions égoïstes, puisque ces premières sont un voile, une dissimulation qui sert à masquer ses véritables intentions : « [...] celui qui ne songe qu'à se rendre agréable ne travaille que pour lui »⁶⁹. En somme, Rousseau remet en cause la croyance défendue par plusieurs penseurs, tels que Montesquieu⁷⁰, selon laquelle la politesse et les manières s'avéraient utiles à la société, jouant un rôle de contrainte en empêchant l'extériorisation au grand jour des vices des individus. Pour Rousseau, au contraire, elles sont opposées à la vertu et l'expression par excellence de l'hypocrisie et de l'inauthenticité. Nous reviendrons sur ce point plus loin dans notre réflexion.

Dans les lignes suivant cette dénonciation de l'état des mœurs de son siècle, Rousseau avance que c'est le développement des sciences et des arts qui, en dernière instance, est responsable de cette dégradation morale. Il note en guise de conclusion à cette première partie du *Discours*, et non sans ironie : « Telle est la pureté que nos mœurs ont acquise; c'est ainsi que nous sommes devenus gens de bien. C'est aux lettres, aux sciences et aux arts, à revendiquer ce qui leur appartient dans un si salutaire ouvrage »⁷¹. Ce dernier passage est un moment-clé dans le *Discours*. Rousseau, dans la suite de son texte, tentera d'établir une corrélation entre le développement des sciences et des arts d'une part, et la corruption des mœurs d'autre part. Or, c'est ici que sa critique semble revêtir une portée « abstraite et universelle »⁷². Autrement dit, pour justifier sa thèse, Rousseau montrera que la corruption morale causée par le développement des sciences et des arts n'est pas un « malheur particulier à notre

⁶⁷ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 54.

⁶⁸ Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, op.cit., p. 260-261. Rousseau écrit : « je voyais que les gens de lettres parlaient sans cesse d'équité, de modération, de vertu, et que c'était sous la sauvegarde sacrée de ces beaux mots qu'ils se livraient impunément à leurs passions et à leurs vices » (*Lettre à Lécuyer*, O.C., II, p. 174).

⁶⁹ *Dernière réponse*, O.C., II, p. 142.

⁷⁰ Cf., Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Livre XIX, Chapitre XVI, p. 579-580.

⁷¹ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 54.

⁷² Ci-dessous, voir Fonna Forman-Barzilai, « The Emergence of Contextualism in Rousseau's Political Thought [...] », op.cit., p. 444-450.

âge », mais un phénomène généralisé qui peut être observé « dans tous les temps et dans tous les lieux ». Il écrit :

« Où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher : mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle; et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. Dira-t-on que c'est un malheur particulier à notre âge? Non, messieurs; les maux causés par notre vaine curiosité sont aussi vieux que le monde. L'élévation et l'abaissement journaliers des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux »⁷³.

C'est dans cette perspective que Rousseau esquisse ce que Master considère comme une « loi de l'histoire », comparable à une « loi physique de la nature »⁷⁴. Procédant par induction historique, Rousseau montre que l'Égypte, la Grèce, Rome et l'Empire ottoman ont toutes été des nations saines et glorieuses tant qu'elles furent préservées du développement de sciences et des arts, et que toutes, sans exception, subirent une décadence et furent victimes de conquêtes au moment de leurs éclosions. Par exemple, l'Égypte, selon ses dires, put d'abord « conquérir le monde », mais elle est devenue « la mère de la philosophie et des beaux-arts, et bientôt après, la conquête de Cambyse; puis celle des Grecs, des Romains, des Arabes, et enfin des Turcs »⁷⁵. Voyons aussi Rome, montre-t-il encore, qui fut « jadis le temple de la vertu », mais qui après avoir donné naissance aux Ovide, Catulle et Martial, devint « le théâtre du crime, l'opprobre des nations, et le jouet des barbares »⁷⁶. Raisonnant *a contrario*, Rousseau offre par la suite l'exemple des Perses et des Scythes, toutes deux des nations simples et austères, pour montrer que la première « subjuga l'Asie avec tant de facilité », alors que l'histoire laissa à la seconde « de si magnifiques éloges »⁷⁷. En somme, Rousseau semble avancer que toutes les sociétés, quels que soient le temps et le lieu, ont invariablement subi une corruption morale sitôt qu'elles commencèrent à cultiver les sciences et les arts.

⁷³ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 55.

⁷⁴ Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, op.cit., p. 263.

⁷⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 55.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 55-56.

On ne saurait donc nier que la thèse de Rousseau contient (ou du moins, semble contenir) une portée universelle. De ce fait, il serait tout à fait logique d'en déduire que les prescriptions pratiques qui en découlent soient de la même nature. En effet, le fait d'avancer que le développement des sciences et des arts a « dans tous les temps et dans tous les lieux » contribué à la corruption des mœurs, n'amène-t-il pas le lecteur à la conclusion qu'ils devraient tout simplement être abolis, peu importent les circonstances?

Le couronnement du premier *Discours* fut suivi d'une interminable polémique où de nombreux intellectuels de l'époque attaquèrent la thèse de Rousseau. Plusieurs d'entre eux l'accusèrent de soutenir des paradoxes et se demandèrent comment un homme de lettres pouvait, sans être en contradiction avec lui-même, condamner le développement des sciences et des arts⁷⁸. Mais d'autres ne se limitèrent pas à ces attaques *ad hominem* et se chargèrent justement de questionner Rousseau au sujet des implications pratiques de sa thèse. Question potentiellement embarrassante. À titre d'exemple, l'abbé Raynal, qui était alors directeur du *Mercure de France*, s'interrogea sur les « conclusions pratiques » qui devraient logiquement découler du *Discours*⁷⁹. Raynal nota :

« Il aurait dû [...] marquer le point d'où il part pour désigner l'époque de la décadence, et en remontant à cette première époque faire comparaison des mœurs de ce temps-là avec les nôtres. Sans cela nous ne voyons point jusqu'où il faudrait remonter, à moins que ce ne soit au temps des apôtres »⁸⁰.

L'abbé Raynal, en faisant part de regrets de ne pas pouvoir trouver un « point » où les mœurs seraient considérées par Rousseau comme saines, présume implicitement que ce dernier caresse l'idée d'un retour à un âge d'or de la morale. Ceci est d'autant plus clair qu'il se plaint que sans ce point, sans cette référence normative, on ne saurait où « remonter ». Pire encore, Raynal, tâchant de répondre à sa propre question, se demande si Rousseau ne vise pas dans sa critique des sciences et des arts, un retour au

⁷⁸ Pour une bonne revue de la polémique qui suivit la publication du *Discours sur les sciences et les arts*, voir Robert Wokler, « The *Discours sur les sciences et les arts* and its offspring : Rousseau in reply to his critics », in *Reappraisals of Rousseau*, S. Harvey et al. (eds.), Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 250-278.

⁷⁹ *Observations sur le Discours qui a été couronné à Dijon*, O.C., II, p. 69.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 69.

Moyen-âge. Joseph Gautier, mathématicien et historien français, attaqua Rousseau à peu près sous le même angle. D'abord, aux premières lignes de son texte, Gautier reformula la thèse de Rousseau de façon à ce qu'elle renferme une portée universelle : Rousseau, déclara-t-il, soutient que « nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont perfectionnés, et que le même phénomène s'est observé *dans tous les temps et dans tous les lieux* »⁸¹. De là, Gautier en arriva à la conclusion, cette fois plus abrupte que celle de l'abbé Raynal, que Rousseau caressa l'idée de « brûle[r] les bibliothèques »⁸².

Les réfutations de Raynal et de Gautier adressées à Rousseau sont particulièrement éclairantes du fait qu'elles apparaissent en quelque sorte comme un prélude aux interprétations qui font de Rousseau un héraut de l'autoritarisme. Tout comme ces dernières, cette critique lui prête une intention pratique radicale. En effet, en attribuant à Rousseau l'intention de « brûler les bibliothèques », Raynal et Gautier posent plus ou moins le raisonnement suivant : étant donné que les mœurs se sont corrompues à mesure que les sciences et des arts se sont avancés, il s'agirait, en toute cohérence, de détruire ou de bannir ces derniers afin de rétablir des mœurs saines. C'est donc l'hypothèse d'une réformation des mœurs pensée comme un recommencement absolu, d'une réformation conçue sans condition préalable, qui sous-tend cette critique. Il reste à savoir si cette intention prêtée à Rousseau est effectivement fidèle à sa pensée.

Dans ses *Observations*, rédigées en réponse aux remarques de Raynal, Rousseau développa plus en détail l'intention pratique sous-jacente à sa critique des sciences et des arts⁸³. Dans ce cadre, il établit (cette fois-ci avec beaucoup plus de clarté) qu'il

⁸¹ *Réfutation du Discours par M. Gautier*, O.C., II, p. 93. Notre soulignement.

⁸² *Ibid.*, p. 94.

⁸³ Dans sa *Lettre à M. l'abbé Raynal*, Rousseau se plaint d'être attaqué sur un thème qui a peu ou prou de lien avec le problème initialement posé par l'Académie de Dijon : « L'Académie m'avait demandé si le rétablissement des sciences et des arts avait contribué à épurer les mœurs. Telle était la question que j'avais à résoudre : cependant voici qu'on me fait un crime de n'en avoir pas résolu une autre » (*Lettre de Jean-Jacques Rousseau à M. l'abbé Raynal*, O.C., II, p. 70-71). Malgré ces protestations, Rousseau indique dans les lignes suivantes qu'il tâchera de répondre à ses critiques : « Au reste, si mes censeurs s'obstinent à désirer encore des conclusions pratiques, je leur en promets de très clairement énoncées dans ma première réponse » (*ibid.*, p. 71).

n'est pas dans son intention de vouloir abolir les sciences et les arts. Face à cette charge, Rousseau écrit :

« Quoi! faut-il donc supprimer toutes les choses dont on abuse? Oui sans doute, répondrai-je sans balancer : toutes celles qui sont inutiles; toutes celles dont l'abus fait plus mal que leur usage ne fait de bien. Arrêtons-nous un instant sur cette dernière conséquence, et gardons-nous d'en conclure qu'il faille aujourd'hui brûler toutes les bibliothèques et détruire les universités et les académies. Nous ne ferions que replonger l'Europe dans la barbarie, et les mœurs n'y gagneraient rien »⁸⁴.

Les premières lignes de ce passage, où Rousseau semble en appeler au principe d'utilité pour prévoir les effets découlant d'une réforme, feront l'objet d'une réflexion plus soutenue dans la suite de notre travail. Mais pour le moment, notons que Rousseau ne pourrait être plus précis à l'égard des intentions pratiques de son *Discours*. Il avance en premier lieu qu'éradiquer les sciences et les arts ferait plus de mal que de bien. Et, il soutient ce point en arguant que procéder au projet contraire ne ferait que ranimer l'obscurantisme caractérisant le Moyen-âge d'une part, et que les mœurs n'en ressortiraient pas mieux d'autre part. Bref, il est clair que Rousseau ne saurait entretenir le dessein de « brûler toutes les bibliothèques », comme il l'écrit lui-même en paraphrasant Gautier.

Mais quelles sont les raisons permettant à Rousseau de soutenir que non seulement l'éradication des sciences et des arts n'épurerait pas les mœurs, mais pourrait même aviver leur corruption? Au nom de quoi Rousseau justifie-t-il l'idée que la destruction des sciences et des arts ne saurait ranimer les mœurs vertueuses et ne ferait qu'aggraver la décadence? Répondre à cette question nécessite en premier lieu de mettre en lumière ce que Forman-Barzilai qualifie de « tournant contextualiste » chez Rousseau⁸⁵. Ce tournant réfère à l'idée selon laquelle Rousseau développa, au fil de

⁸⁴ *Observations*, O.C., II, p. 85.

⁸⁵ Forman-Barzilai soutient qu'il est possible de retrouver, au sein des écrits de Rousseau rédigés en défense au premier *Discours*, un véritable « tournant contextuel » dans sa pensée (Fonna Forman-Barzilai, « The Emergence of Contextualism in Rousseau's Political Thought [...] », *op.cit.*, p. 438-439 et p. 442-444). Mais cette idée d'un tournant dans la pensée de Rousseau est en réalité une position audacieuse, et est loin de faire l'unanimité dans la tradition du commentaire. Leo Strauss, par exemple, avance qu'on retrouve dès le premier *Discours* l'essentiel des principes qui guideront sa pensée. « Rousseau lui-même a dit que tous ses écrits expriment les mêmes principes. Il n'existe donc pas d'autres principes rousseauistes que ceux qui sous-tendent son bref *Discours sur les sciences et les arts*, aussi imparfaitement qu'il ait pu les exprimer dans ce texte » (Leo Strauss, « L'intention de

son cheminement intellectuel, une sensibilité historique qui le porta à la prudence à l'égard des réformes politique et morale. Bien sûr, cette sensibilité semblait absente du *Discours sur les sciences et les arts*, alors que Rousseau apparaissait critiquer les sciences et les arts dans l'absolu, soit « dans tous les temps et dans tous les lieux ». Et cette critique, comme il a été démontré, porta ses interlocuteurs à lui attribuer une intention pratique radicale. Mais ce serait oublier la position de Rousseau stipulant que « quand il est question d'établissements politiques, c'est le temps et le lieu qui décident de tout »⁸⁶. Cette position est une première indication que c'est au nom de l'histoire qu'est justifiée l'impossibilité d'entreprendre une réforme des mœurs des peuples éclairés. Cette orientation est encore exprimée dans la suite du passage cité plus haut dans les *Observations*, alors qu'il note qu'il serait « aujourd'hui » inutile, voire dangereux, de détruire les sciences et les arts, et que les mœurs n'y gagneraient rien⁸⁷. On ne saurait trop insister sur ce terme qui peut aisément passer inaperçu dans ce passage : si Rousseau juge qu'il est à la fois vain et périlleux d'abolir les sciences et les arts, c'est en raison qu'il y a un élément en ce moment présent, soit « aujourd'hui », qui empêche ce dessein, ou du moins qui fait en sorte qu'il n'en découlerait pas les effets escomptés. C'est donc en faisant appel au contexte historique que Rousseau constate l'inutilité de vouloir « brûler les bibliothèques ». On comprend alors que l'erreur des critiques adressées à Rousseau est d'avoir négligé sa prudence, c'est-à-dire l'importance accordée au contexte historique vis-à-vis d'une question pratique telle que celle de la réforme des mœurs.

Pourquoi donc le contexte historique est-il en mesure de déterminer les possibilités de réforme? Sans doute à cause de ceci : le contexte historique désigne en réalité l'état des mœurs et, dans ce cas-ci, la corruption morale *irréversible* des peuples de

Rousseau », trad. P. Manent, in *Pensée de Rousseau*, G. Genette et T. Todorov (dir.), Paris, Seuil, 1984, p. 67). À notre avis, l'hypothèse d'un tournant contextuel dans la pensée de Rousseau se bute à l'éloge des académies formulé dans le premier *Discours*. Voir *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 66-68, ainsi que les *Observations*, O.C., II, p. 86. Un fait est pourtant incontestable, qu'importe qu'on se range du côté de la thèse de Strauss ou de celle de Barzilai, et c'est ce qui est digne d'intérêt dans le cas présent : Rousseau est ou est devenu tout à fait conscient du rôle qu'exerçait le contexte historique face à la question d'une réformation des mœurs.

⁸⁶ *Observations*, O.C., II, p. 86.

⁸⁷ Leo Strauss insiste sur ce mot hautement essentiel dans la justification donné par Rousseau. Cf., Leo Strauss, « L'intention de Rousseau », *op.cit.*, p. 76.

l'Europe éclairée. Il devient clair qu'il en est effectivement ainsi en examinant la trame discursive des *Observations*. Qu'on note qu'immédiatement après s'être défendu de vouloir brûler *hic et nunc* les bibliothèques, Rousseau écrit en guise d'explication :

« C'est avec douleur que je vais prononcer une grande et fatale vérité. Il n'y a qu'un pas du savoir à l'ignorance; et l'alternative de l'un à l'autre est fréquente chez les nations; mais on n'a jamais vu de peuple une fois corrompu, revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal; en vain vous ôteriez les aliments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe; en vain vous ramèneriez les hommes à cette première égalité, conservatrice de l'innocence et de toute vertu : leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours »⁸⁸.

S'il est inutile de vouloir éradiquer les sciences et les arts (et par la même occasion, aspirer à vouloir réformer les mœurs et rétablir la vertu), c'est parce que le contexte présent ne saurait se soustraire aux maux que sont la vanité, l'oisiveté et le luxe. Bref, Rousseau ne saurait caresser le projet d'étouffer le développement des sciences et des arts, puisque ces derniers, qu'ils disparaissent ou non à l'avenir, ont déjà causé des maux irréparables : ils ont *irréremédiablement* corrompu les mœurs. L'impossibilité d'entreprendre une réforme des mœurs à l'égard des peuples éclairés provient du caractère irréremédiable de leur corruption.

⁸⁸ *Observations*, O.C., II, p. 85-86.

III. La théorie des formes de gouvernement

Rousseau récuse l'hypothèse d'une réformation radicale des mœurs à la lumière de la singularité historique dans laquelle se trouvent les peuples éclairés, soit d'un stade dans lequel il conçoit les mœurs comme irrémédiablement corrompues. Cette idée qui peut paraître à première vue injustifiée, voire saugrenue, est au contraire liée à un thème systématisé, bien circonscrit et de la plus haute importance dans l'économie générale de sa pensée : le pessimisme historique. Il s'agit donc d'expliquer en quoi consiste le pessimisme historique et d'explorer les éléments auxquels il renvoie. Dans cette section, nous proposons d'entamer l'exploration de ce thème en exposant un de ses éléments constitutifs, soit l'inévitabilité de la corruption des mœurs. Cette démarche est essentielle à une compréhension subséquente de l'idée voulant que la corruption puisse devenir irréversible, car pour comprendre en quoi les mœurs peuvent se corrompre de manière irrémédiable, il s'agit au préalable de montrer qu'elles sont pensées comme une substance qui *doit* se dégrader au cours du temps. Toutefois, avant de répondre à cette visée, il nous apparaît fort utile de simplement commencer par exhiber le processus de corruption des mœurs ainsi que son caractère inévitable. Bref, il convient d'abord, dans cette section, de mettre en évidence le processus selon lequel les mœurs sont une matière qui doit se corrompre dans le devenir historique. Dans les sections suivantes, nous nous limiterons plus uniquement à présenter ce processus, mais à l'expliquer; c'est-à-dire à rendre compte des raisons pour lesquelles Rousseau pense les mœurs comme quelque chose de fatalement corruptible.

La façon la plus aisée de répondre aux visées de cette section est sans doute de se pencher sur la théorie rousseauiste des formes de gouvernement développée dans le Livre III du *Contrat social*⁸⁹. La présentation de cette théorie nous apparaît pertinente parce qu'elle s'avère un indice utile pour révéler l'idée que les mœurs doivent inévitablement se corrompre au cours de l'histoire. En un mot, il s'agira d'illustrer en quoi la théorie des formes de gouvernement, notamment le cycle historique de la

⁸⁹ Pour une démarche similaire, voir l'article de Bertrand de Jouvenel, « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », *op.cit.*, p. 391-419.

corruption des régimes, constitue une *manifestation* de l'inéluctabilité de la corruption des mœurs. Pour ce faire, nous montrerons d'abord que la théorie rousseauiste du gouvernement pose l'hypothèse selon laquelle les mœurs sont la variable essentielle au bon fonctionnement du gouvernement, c'est-à-dire au maintien de sa légitimité. Ensuite, il sera démontré que selon Rousseau l'État *doit* périr (i.e. l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement). Étant donné que les mœurs sont la condition du gouvernement légitime, et que le gouvernement doit finir par usurper la souveraineté, nous en arriverons au constat que les mœurs doivent également se corrompre. En guise de préliminaires à cette démonstration, commençons par exposer la distinction entre la souveraineté et le gouvernement, et plus particulièrement le sens qu'il attribue à cette dernière.

Pour ce faire, il est d'abord nécessaire d'examiner brièvement les concepts rousseauistes de la volonté générale et de la loi. Il ne saurait être question d'explorer en détail ces deux concepts, mais uniquement une de leurs caractéristiques essentielles, soit leur généralité. Rappelons que dans le Livre II du *Contrat social*, Rousseau expose les modalités du pacte social. Ce dernier consiste, pour reprendre ses termes, en « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ces droits à toute la communauté »⁹⁰. Ce pacte crée instantanément un corps politique qui sera « sous la suprême direction de la volonté générale »⁹¹. En vertu du contrat social, le peuple instaure ainsi une autorité souveraine, soit une instance créatrice de lois exprimant la volonté générale. Or, comme le note bien Rousseau, la volonté générale doit satisfaire deux exigences formelles : « partir de tous pour s'appliquer à tous »⁹². Cette généralité à la fois générique et sémantique de la volonté générale est fondamentale, car c'est elle qui lui assure sa « rectitude naturelle ». En effet, la volonté générale, écrit Rousseau, « pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence »; ce faisant, elle « oblige ou favorise également tous les citoyens ». En ce sens, la volonté générale est « équitable, parce qu'elle est commune à tous »⁹³. À

⁹⁰ *Contrat social*, O.C. II, p. 522.

⁹¹ *Ibid.*, p. 522.

⁹² *Ibid.*, p. 528.

⁹³ *Ibid.*, p. 528.

l'inverse, cette volonté doit nécessairement perdre sa droiture « lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé », puisque « jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun principe d'équité qui nous guide »⁹⁴. À titre d'exemple, aussitôt que la volonté concerne un objet particulier, il s'agit d'une « affaire contentieuse »; « c'est un procès où les particuliers intéressés sont une des parties, et le public l'autre [...] »⁹⁵. Ainsi, la décision de la volonté qui statue sur cet objet ne peut être générale, puisqu'elle est forcément la « conclusion de l'une des parties », alors qu'elle n'est pour l'autre qu'une « volonté étrangère, particulière, portée en cette occasion à l'injustice et sujette à l'erreur »⁹⁶.

Similairement, la loi, étant simplement un « acte » de la volonté générale, renferme cette même généralité :

« Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi »⁹⁷.

Autrement dit, la loi, en sa qualité de loi, implique, tout comme la volonté générale, une double généralité : elle a le tout simultanément comme sujet et objet⁹⁸. Étant un acte de la volonté générale, elle est générée par tous les citoyens et commande à ce même tout⁹⁹, et à l'instar de la volonté générale, c'est ce qui lui assure sa justesse.

Or voici le problème : si la loi, en tant que loi, implique la généralité de la volonté, *l'application* de la loi, c'est-à-dire l'action de la mettre en œuvre, engage pour sa part de statuer sur des cas particuliers. Par exemple, la loi peut statuer qu'il y aura des privilèges dans l'État, mais elle ne peut, en tant que loi, décider de les attribuer à telle ou telle personne, car cet acte serait de nature particulière¹⁰⁰ et contraire à l'essence même de la loi. Par ce raisonnement, Rousseau en vient à distinguer deux fonctions

⁹⁴ *Ibid.*, p. 528, ainsi que p. 530.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 528.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 528.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 530.

⁹⁸ « [...] la loi [réunit] l'universalité de la volonté et celle de l'objet » (*ibid.*, p. 530).

⁹⁹ Voir *Économie politique*, O.C., II, p. 280.

¹⁰⁰ *Contrat social*, O.C., II, p. 530.

au sein du corps politique : la fonction législative, c'est-à-dire le pouvoir souverain qui doit promulguer la loi, et la fonction exécutive, soit le gouvernement, et dont la tâche est de veiller à son application. Il écrit :

« [...] la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir, au contraire, [...] que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législative ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois. Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale [...]. Voilà quelle est, dans l'État, la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre »¹⁰¹.

Étant donné que la puissance souveraine ne peut s'exprimer que par la généralité de la loi, elle ne saurait exécuter la loi, faute de quoi elle perdrait cette même généralité. Par conséquent, Rousseau est amené à établir une puissance distincte de la volonté générale et souveraine : le gouvernement, dont la tâche consiste à occuper une fonction dont la loi, en raison de sa nature abstraite et éthérée, ne saurait elle-même occuper, à savoir sa propre exécution.

Arthur Melzer remarque avec raison que la distinction entre la souveraineté et le gouvernement ne découle pas chez Rousseau d'une quelconque contingence institutionnelle, mais bien d'une « nécessité logique »¹⁰². Théoriquement parlant, ces puissances sont distinctes par *nature*, au sens où il est impossible que le souverain, en sa qualité de souverain, puisse exécuter la loi, tout comme il est inconcevable que le gouvernement, portant ses vues sur le particulier, puisse représenter fidèlement la volonté générale. Par exemple, Rousseau montre que la démocratie athénienne, qui semble à première vue contredire cette impossibilité théorique, la confirme pourtant : « Quand le peuple d'Athènes [...] nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, et, par des multitudes de décrets particuliers, exerçait indistinctement tous les actes du gouvernement, le peuple alors n'avait plus de volonté générale proprement dite; il n'agissait plus comme souverain,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 539.

¹⁰² Cf., Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 334-336. Voir aussi Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, *op.cit.*, p. 385.

mais comme magistrat »¹⁰³. L'exemple de la démocratie athénienne démontre que ce qui apparaît au premier abord comme un régime où le pouvoir souverain *est* la puissance exécutive s'avère en réalité le régime où le « pouvoir exécutif est *joint* au pouvoir législatif »¹⁰⁴. Certes, rien n'empêche de concevoir que la puissance souveraine puisse exercer la puissance exécutive, mais il n'en demeure pas moins que ces deux puissances demeurent distinctes, puisque l'une porte son attention aux « vues générales » et l'autre, aux « objets particuliers »¹⁰⁵. Néanmoins, il serait erroné de considérer cette distinction *uniquement* comme de nature théorique; elle renferme également une portée d'une tout autre nature.

Michel Senellart¹⁰⁶ souligne que cette distinction établie par Rousseau n'est pas simplement une affaire de rigueur théorique; elle engage également une valeur « constitutionnelle », c'est-à-dire une portée normative. Comprendre le sens de cette portée exige de préciser le statut légal du gouvernement au sein du corps politique¹⁰⁷. À cet égard, le premier point à souligner est l'idée défendue par Rousseau voulant que l'institution du gouvernement ne consiste pas dans un contrat¹⁰⁸. Par cette position, Rousseau récuse la conception contractualiste selon laquelle le peuple établit le gouvernement par un second contrat succédant au pacte originel. Cette conception suppose un pacte de soumission entre le peuple et le gouvernement; elle implique qu'aussi longtemps que les termes du contrat sont respectés, le peuple demeure dans l'obligation d'obéir au gouvernement et ne saurait remettre en cause le pouvoir de ce dernier. Or, cette doctrine contractualiste est « une manière bien étrange de contracter »¹⁰⁹; elle est dénoncée principalement pour la raison selon laquelle la volonté générale est, par nature, inaliénable : « l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner; la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que

¹⁰³ *Contrat social*, O.C., II, p. 528.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 544. Notre soulignement.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 544.

¹⁰⁶ Michel Senellart, « Censure et estime publique chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 13, 2002, p. 86-87.

¹⁰⁷ Ci-dessus, voir l'excellente analyse d'Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 337-339.

¹⁰⁸ Voir le chapitre du même nom dans le *Contrat social* (*Contrat social*, O.C., II, p. 559-562).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 559.

le souverain se donne un supérieur; s'obliger d'obéir à un maître, c'est se remettre en pleine liberté »¹¹⁰. Bref, le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté¹¹¹. L'hypothèse d'un contrat bilatéral est à ce point contraire à la nature du corps politique que sitôt que le peuple se donne des « chaînes » et « promet simplement d'obéir, celui-ci se dissout par cet acte [...] [et] perd sa qualité de peuple »; alors, « le corps politique est détruit »¹¹². Il rajoute d'ailleurs que le contrat par lequel le souverain se donnerait des chefs serait un acte particulier. Par conséquent, ce contrat ne saurait remplir les conditions de la volonté générale et de la loi, et serait donc « illégitime ». Il n'y a dans l'État qu'un seul contrat, selon Rousseau, et celui-là, par sa nature même, « en exclut tout autre »¹¹³.

Dès lors, il s'agit de savoir de quelle façon le gouvernement doit être institué. Quant à ce problème, notons que Rousseau conçoit l'institution du gouvernement comme une simple création de la loi, comme un acte de la volonté générale. Comme il l'indique au Livre III du *Contrat social*, le pouvoir souverain institue le gouvernement par un processus comportant deux étapes¹¹⁴. Premièrement, le peuple souverain doit promulguer une loi qui doit déterminer la forme du gouvernement. Du moment que cette forme a été choisie, il s'agit pour le peuple, dans un second temps, de rendre cette loi effective. Pour ce faire, ce dernier doit nommer les individus qui feront partie du gouvernement. Pourtant, la volonté souveraine ne saurait nommer ces individus, car cet exercice consisterait en un acte particulier. Comment faire en sorte que la volonté générale instaure le gouvernement? Pour remédier au problème, le peuple doit établir un gouvernement démocratique provisoire. Par l'instauration d'un gouvernement démocratique, aucun individu en *particulier* ne sera nommé; seul le peuple dans son ensemble sera l'objet de cette nomination. En ce sens, le gouvernement démocratique est la seule forme de gouvernement qui peut être édifiée par la loi¹¹⁵ : « tel est l'avantage propre du gouvernement démocratique de pouvoir

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 559.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 525.

¹¹² *Ibid.*, p. 526.

¹¹³ *Ibid.*, p. 526.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 562.

¹¹⁵ Cf., Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 338.

être établi dans le fait par un simple acte de la volonté générale »¹¹⁶. Grâce à ce processus, le peuple sera en mesure de sélectionner les membres du gouvernement de leurs choix ou de demeurer lui-même membre du gouvernement.

Par cet argument, Rousseau veut démontrer que le gouvernement est une création de la loi, et qu'il doit donc être dépendant et subordonné au pouvoir souverain. Contrairement à la conception bilatérale du contrat, Rousseau entend prouver que la loi ne dépend pas du gouvernement, mais bien l'inverse. Il ne pourrait être plus clair sur ce point :

« [...] l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat mais une loi, [...] les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir; et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur impose, ils ne font que remplir leur devoir de citoyens sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions »¹¹⁷.

Autrement dit, le gouvernement, qui tire son existence de la loi, est uniquement le « ministre » du pouvoir souverain¹¹⁸. Cet organe doit être « *guidé* par la volonté générale, qui est la loi »¹¹⁹, et être entièrement soumis à cette dernière. Son rôle consiste strictement à appliquer la loi promulguée par la volonté générale; il ne saurait donc agir selon sa propre volonté, à défaut de dissoudre le corps politique. Par ailleurs, le gouvernement, étant une création de la loi, doit son entière existence à la volonté souveraine. Dans ce cadre, Rousseau accorde au souverain, lors d'assemblées convoquées à cet effet, le droit de révoquer à n'importe quel moment la forme du gouvernement qu'il a instauré ainsi que le mandat de ses membres¹²⁰. Résumant ce point, il écrit : « Quand donc il arrive que le peuple institue un gouvernement [...], ce n'est point un engagement qu'il prend : c'est une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement »¹²¹.

¹¹⁶ *Contrat social*, O.C., II, p. 562.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 562.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 539.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 530, note. Notre soulignement.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 562. Nous reviendrons plus bas sur l'importance accordée par Rousseau à ces assemblées.

¹²¹ *Ibid.*, p. 562.

Avant de poursuivre le fil de cet exposé, il faut remarquer en quoi la définition rousseauiste du gouvernement tend à brouiller le sens traditionnellement attribué à ce dernier. Le gouvernement chez Rousseau est simplement un corps qui est censé appliquer les directives de la volonté générale. Il en résulte alors que tous les gouvernements doivent avoir les mêmes fins, et ce, quelles que soient leurs formes : « J'appelle donc république tout État régi par des lois, sous *quelque forme d'administration que ce puisse être* [...]. Tout gouvernement légitime est républicain »¹²². Étant donné que la volonté souveraine est le véritable pouvoir dans l'État, la forme du gouvernement importe peu; son rôle est sensiblement le même dans tout État : soit d'appliquer la loi par la force qui lui est confiée. C'est en ce sens que la définition rousseauiste du gouvernement évacue toute distinction qualitative à l'égard des régimes politiques : la démocratie, l'aristocratie et la monarchie ont les mêmes fins et ne diffèrent plus dans leur principe :

« Je n'entends pas seulement par ce mot [de gouvernement] une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république »¹²³.

Étant donné la similitude de leur fin, le seul principe qui distingue les diverses formes de gouvernement est le nombre de membres qui le compose et par extension, leur force. Laissons ce dernier point en suspens. Nous verrons plus loin en quoi il est fondamental pour la suite de notre exposé. Pour le moment, il s'agit de revenir sur le sens de la distinction entre le souverain et le gouvernement.

Michel Senellart¹²⁴ remarque encore que si Rousseau ressent le besoin d'établir et d'insister plusieurs fois sur la distinction entre le pouvoir souverain et le gouvernement, c'est parce que ces deux notions tendent à se confondre, comme il le note lui-même dans le Préambule du Livre III du *Contrat social*¹²⁵. Essentiellement, il s'agit de comprendre que cette confusion terminologique n'est pas le fruit du hasard,

¹²² *Ibid.*, p. 530. Notre soulignement.

¹²³ *Ibid.*, p. 530, note.

¹²⁴ Michel Senellart, « Censure et estime publique chez Rousseau », *op.cit.*, p. 86-88.

¹²⁵ Voir *Contrat social*, O.C., II, p. 539, ainsi que p. 530, note.

mais est faite en toute connaissance de cause par ceux exerçant le pouvoir exécutif. C'est avec « art », note Rousseau dans les *Lettres écrites de la montagne*, qu'on a contribué au flottement sémantique de ces notions et instauré une confusion entre le pouvoir souverain et le gouvernement. Cette ambiguïté a par conséquent permis de donner à ces expressions « l'acception qu'on voulait »¹²⁶. Il écrit : « En général, les chefs de la république aiment extrêmement employer le langage des monarchies. À la faveur de termes qui semblent consacrés, ils savent amener peu à peu les choses que ces mots signifient »¹²⁷. Autrement dit, ce que Rousseau laisse entendre en notant que les chefs d'une république « aiment employer le langage des monarchies » est l'idée selon laquelle ces derniers, dont les fonctions devraient être subordonnées au pouvoir souverain, tendent pourtant à s'attribuer des compétences réservées au pouvoir souverain¹²⁸. Rousseau apparaît ainsi tout à fait conscient du travestissement de ces notions et des conséquences qui en découlent.

C'est donc en ce sens que Senellart insiste sur le fait que la distinction établie par Rousseau revêt non seulement une portée théorique, mais également constitutionnelle : « Le geste par lequel Rousseau distingue le gouvernement de la souveraineté, loin d'affranchir le premier de la forme de la seconde, l'y assujettit au contraire sans réserve »¹²⁹. En d'autres termes, le discours par lequel Rousseau distingue ces deux fonctions peut être interprété comme un énoncé performatif, c'est-à-dire non seulement comme un rappel que le gouvernement dépend d'une loi promulguée par la volonté générale, mais comme une tentative pour astreindre le gouvernement par rapport à la loi et réitérer que le gouvernement doit simplement être « guidé par la volonté générale, qui est la loi ». Qu'il en soit effectivement ainsi nous apparaîtra plus évident du moment où l'on examinera la dynamique qui s'établit dans l'État entre le pouvoir souverain et le gouvernement. Cette dynamique, comme nous le verrons, peut être interprétée comme une première expression subtile du

¹²⁶ *Lettres écrites de la montagne*, O.C. III, p. 436.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 436.

¹²⁸ Michel Senellart, « Censure et estime public chez Rousseau », *op.cit.*, p. 86.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 88.

pessimisme historique de Rousseau, et plus particulièrement de l'idée selon laquelle les mœurs doivent inévitablement se corrompre au cours de l'évolution historique.

En effet, le phénomène par lequel le gouvernement « aime [...] employer le langage des monarchies » et tente de s'approprier les fonctions du pouvoir souverain, est en réalité une manifestation d'un processus plus général qui flétrit l'État dès sa fondation. Mais voici le point fondamental : ce processus est intrinsèque à l'État, naturel, et conséquemment *inévitabile*. Rousseau écrit en ce sens : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. [...] C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps politique »¹³⁰. La raison pour laquelle la volonté particulière doit toujours être en tension avec la volonté générale provient, dans un premier temps, de la nature même du gouvernement. En effet, rappelons que le gouvernement, bien que subordonné à la volonté souveraine, est un corps distinct du souverain. Ce dernier a donc « un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force [et] une volonté propre qui [tendent] à sa conservation »¹³¹. Cette volonté propre au gouvernement est nécessaire à son existence afin qu'il puisse agir selon ses fins. Ceci étant dit, Rousseau distingue chez les membres du gouvernement trois types de volontés essentiellement distinctes. La première consiste en la volonté propre du magistrat. Celle-ci est une volonté particulière qui relève de son intérêt individuel. La seconde est la volonté commune des magistrats, un esprit de corps, qui incarne la volonté générale du gouvernement, mais qui, sous un autre rapport, exprime une volonté particulière dans l'État. Enfin, la troisième consiste dans la volonté générale¹³².

Comme il a été souligné plus haut, Rousseau insiste sur la nécessaire subordination du gouvernement à l'égard de la puissance souveraine, au sens où ce premier doit être « guidé » par la volonté générale. Ce qui revient à dire que parmi les trois volontés

¹³⁰ *Contrat social*, O.C., II, p. 554.

¹³¹ *Ibid.*, p. 542.

¹³² *Ibid.*, p. 542-543.

que l'on distingue dans le gouvernement, la dernière, soit la volonté générale, doit primer sur les deux autres : « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle; la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée; et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres »¹³³. Toutefois, Rousseau croit que la volonté particulière du gouvernement ira inévitablement à l'encontre de la volonté générale du pouvoir souverain :

« Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent. Ainsi la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté du corps a le second rang, et la volonté particulière le premier de tous : de sorte que, dans le gouvernement, chaque membre est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen; gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social »¹³⁴.

Il en est ainsi du fait que ces différentes volontés doivent s'accroître ou se relâcher selon leur niveau de concentration, et puisque le gouvernement est lui-même un corps plus concentré que le corps politique pris dans son ensemble, il s'ensuit que sa volonté doit être plus active que celle qui est propre à ce dernier¹³⁵. C'est donc à cause de la nature même du gouvernement que celui-ci doit constamment travailler contre la volonté générale de la puissance souveraine.

Cette raison s'avère toutefois une explication partielle du déclin du corps politique¹³⁶. En effet, il ne suffit pas que la volonté particulière du gouvernement travaille contre la volonté de la puissance souveraine pour que le premier puisse à la fin usurper la souveraineté; il nécessite également, aux dires de Rousseau, qu'elle se « relâche », s'effrite. Or ce relâchement découle, en dernière instance, d'une corruption des mœurs.

¹³³ *Ibid.*, p. 543.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 543.

¹³⁵ La raison précise pour laquelle les volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent renvoie au problème infiniment plus complexe des associations partielles dans l'État. Sur ce point, voir l'analyse de Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau, op.cit.*, p. 440-441.

¹³⁶ Melzer écrit à ce titre : « ce n'est pas parce que l'exécutif doit chercher à dominer le souverain qu'il y parvient nécessairement. Après tout, ce dernier a les moyens de résister; il a le pouvoir comme le droit de vérifier les actions du Gouvernement et de le tenir en bride » (Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme, op.cit.*, p. 362).

Signalons dans un premier temps que Rousseau insiste à plusieurs reprises dans le *Contrat social* sur l'importance des assemblées périodiques du peuple qui doivent avoir lieu dans l'État¹³⁷. Ces assemblées sont un moment où le peuple se réunit pour se pencher sur les agissements du gouvernement. Si Rousseau accorde tant d'importance à ces assemblées, c'est parce qu'elles constituent un « frein au gouvernement ». En effet, ces assemblées servent d'obstacle au gouvernement, car elles suspendent momentanément le pouvoir de ce dernier et l'amènent, par la même occasion, à « reconnaître un supérieur actuel »¹³⁸. Lors de ces assemblées, Rousseau va jusqu'à accorder au peuple la permission d'examiner la conduite des magistrats, voire le droit de révoquer leur mandat si la situation l'exige. Le gouvernement, conscient de cet obstacle et dont la volonté est nécessairement en désunion avec celle du peuple, s'emploiera à empêcher ces assemblées¹³⁹. Or ce dessein du gouvernement, suivant Rousseau, sera facilité par le peuple lui-même, qui se désistera de sa présence à ces assemblées à cause de la déchéance de ses mœurs : « Quand ceux-ci [les citoyens] sont avarés, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté, ils ne tiennent pas longtemps contre les efforts redoublés du gouvernement [pour empêcher ces assemblées] : c'est ainsi que [...] l'autorité souveraine s'évanouit à la fin [...] »¹⁴⁰. Il insiste encore sur le fait que le « tracasserie du commerce et des arts », « l'avidité de l'intérêt du gain » ainsi que « la mollesse et l'amour des commodités »¹⁴¹ amèneront le citoyen à accorder une importance accrue à son intérêt individuel et à ses affaires personnelles et à négliger le bien commun. Prévoyant que « la volonté générale n'y dominera pas », il portera un regard sceptique à l'égard des assemblées. Enfin, il s'exemptera de ses devoirs et ne se souciera guère de participer à ces assemblées pourtant si déterminantes pour la survie du corps politique¹⁴².

¹³⁷ Rousseau y consacre en effet un long développement entre les chapitres XII et XV, dans le Livre III du *Contrat social*.

¹³⁸ *Contrat social*, O.C., II, p. 558.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 558, ainsi que p. 563.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 558.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 558.

¹⁴² Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 362.

Que ce soient les mœurs qui en dernier ressort causent la perte du corps politique s'illustre également par un second phénomène distinct, mais complémentaire au premier. Ce point s'éclaircit en prenant en compte le double rapport de subordination qui, selon Rousseau, a lieu dans le corps politique. Comme il a été démontré plus haut, le gouvernement doit se plier aux décisions de la volonté générale et souveraine, et auxquelles participent tous les membres de la république. Rousseau appelle ces membres, en tant que participants à l'autorité souveraine, « citoyens », comme nous avons pu l'entrevoir. Mais ces citoyens peuvent également être considérés sous un autre rapport : comme sujets, lorsqu'ils sont soumis aux lois appliquées par la puissance exécutive¹⁴³. Certes, le gouvernement doit être subordonné aux citoyens, mais il n'en demeure pas moins que sous un second rapport, ces mêmes citoyens doivent aussi obéir en tant que *sujets* aux lois mises en œuvre par le gouvernement. Certes, les sujets n'auront aucun problème à obéir aux lois, s'ils sentent que ces dernières sont l'incarnation de leur volonté (après tout, obéir aux lois revient à obéir à soi-même). Toutefois, il reste à savoir si cette obéissance va toujours de soi chez le sujet.

Notons au préalable que dans l'hypothèse où le sujet tendrait effectivement à résister aux lois, il s'ensuivrait que le gouvernement aurait à se renforcer, c'est-à-dire à augmenter sa « force réprimante ». Or selon Rousseau, la force totale du gouvernement ne varie pas, puisqu'elle est toujours celle de l'État. Étant donné que le gouvernement a une force donnée, il s'ensuit que plus il utilise de cette force pour contrôler ses propres membres, moins il en possède pour appliquer la loi et s'assurer que les sujets obéissent à la loi¹⁴⁴. Ce point peut être éclairci en soulignant d'abord l'idée qu'il y a au sein du gouvernement de multiples volontés venant de la part d'une multitude de ses membres, comme il a été souligné plus haut. Or comme il a été vu, il est dans l'ordre naturel que la volonté particulière de chaque membre prime non seulement sur la volonté générale, mais également sur la volonté commune du corps du gouvernement. Ainsi, lorsque le nombre de membres s'accroît au sein du

¹⁴³ *Contrat social*, O.C., II, p. 523.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 542.

gouvernement, la volonté de ce dernier tend à se désunir et à perdre de sa vigueur. D'où il s'ensuit que le nombre de membres dans le gouvernement est proportionnel à sa faiblesse et vice versa :

« Que tout le gouvernement soit entre les mains d'un seul homme, voilà la volonté particulière et la volonté de corps parfaitement réunies, et par conséquent celle-ci au plus haut degré d'intensité qu'elle puisse avoir. Or, comme c'est du degré de la volonté que dépend l'usage de la force, et que la force absolue du gouvernement ne varie point, il s'ensuit que le plus actif des gouvernements est celui d'un seul »¹⁴⁵.

Autrement dit, le gouvernement d'un seul, soit la monarchie, est le plus puissant, puisque la volonté particulière du monarque, étant le seul magistrat dans le corps du gouvernement, est forcément la même volonté que celle du gouvernement. Or par les principes ci-devant établis, il s'ensuit que la démocratie est le gouvernement le plus faible, la monarchie, le plus fort, l'aristocratie, quelque part entre ces deux extrêmes, et enfin, le despotisme, soit le règne de la volonté particulière et arbitraire la plus absolue.

Ceci étant compris, voyons comment la dynamique de l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement découle à nouveau de la corruption des mœurs. D'abord, rappelons que l'individu peut être appréhendé sous un double rapport dans l'État : en tant que citoyen membre de la volonté souveraine, et en tant que sujet ayant l'obligation d'obéir à la loi. Or, la dépravation des mœurs du citoyen doit faire en sorte de porter ce dernier à résister à la loi, voire à y désobéir. En d'autres termes, du moment où le citoyen désire autre chose que le bien public — par exemple, « l'avidité du gain » —, sa volonté devient autre que celle de la volonté générale incarnée par la loi. En conséquence, il se fait de plus en plus difficile pour ce même citoyen d'obéir à la loi en tant que sujet. À l'inverse, il est aisé de concevoir qu'un citoyen dont la volonté adhère à la volonté générale lors de la création d'une loi et dont la volonté continue d'adhérer à la volonté générale lorsqu'il est temps d'obéir à cette même loi, se pliera plus volontiers aux exigences de cette dernière¹⁴⁶. Puisque la corruption des mœurs porte le sujet à l'insubordination, il en résulte que le

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 543.

¹⁴⁶ Sur ce point, voir Bertrand de Jouvenel, « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », *op.cit.*, p. 402-403.

gouvernement, pour y remédier, doit intensifier sa force : « moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter »¹⁴⁷. Pour accroître cette force, le gouvernement devra par conséquent se concentrer, c'est-à-dire diminuer le nombre de magistrats en son sein. Autrement dit, le gouvernement aura à passer du grand nombre au petit, soit de la démocratie à l'aristocratie, puis de l'aristocratie à la monarchie. Ce processus, selon Rousseau, se poursuivra jusqu'au moment où la volonté particulière du gouvernement, « au plus haut degré d'intensité », supplantera celle de la puissance souveraine et usurpera la souveraineté.

Par ce qui précède, on comprend que la destruction du corps politique découle en définitive d'une corruption des mœurs. Bertrand de Jouvenel a bien établi ce point en écrivant que « Rousseau a ramassé dans le premier chapitre du livre IV [du *Contrat social*] la transformation morale du corps des citoyens qui, ayant l'évolution sociale pour cause, a le changement de forme politique pour conséquence »¹⁴⁸. Si le gouvernement finit par usurper le pouvoir souverain, explique Jouvenel, c'est fondamentalement en raison de la détérioration des mœurs; ce premier processus n'étant qu'une *conséquence* de la corruption morale des citoyens.

Mais voici le point essentiel qui ressort de ce constat. Rappelons d'abord que selon Rousseau, le corps politique doit nécessairement mourir; c'est là le vice « inhérent et inévitable » qui le dégrade dès sa naissance. Il souligne très clairement, toujours dans le *Contrat social*, qu'il est futile de penser qu'un État puisse se conserver éternellement; cela serait vouloir « l'impossible ». Il demande : « Si Sparte et Rome ont péri quel État peut espérer de durer toujours »¹⁴⁹? Ce que l'on peut raisonnablement espérer est de léguer à l'État une bonne constitution, mais même « le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa

¹⁴⁷ *Contrat social*, O.C., II, p. 541.

¹⁴⁸ Bertrand de Jouvenel, « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », *op.cit.*, p. 412. Voir également Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 131-132.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 555.

perte *avant le temps* »¹⁵⁰. Ce constat pessimiste est réaffirmé par Rousseau quelques chapitres plus loin, lorsqu'il se penche à nouveau sur l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement. En effet, expliquant le phénomène par lequel le gouvernement se renforce à mesure que les mœurs se corrompent, il note : « c'est ainsi que [...] l'autorité souveraine s'évanouit à la fin, et que la plupart des cités périssent avant le temps »¹⁵¹. Il est donc clair que Rousseau croit que l'État *doit* périr; le gouvernement doit finir, *le temps aidant*, par usurper la souveraineté. Or démontrer que la corruption des mœurs est la conséquence, *la* cause de la mort du corps politique, et que cette mort est inévitable, laisse entrevoir, en toute cohérence, que la corruption des mœurs doit inévitablement survenir au cours du « temps ». Ce que l'analyse du déclin de l'État fait ressortir sont les contours du phénomène plus subtil, quelque peu dissimulé, mais bien réel, de l'inévitabilité de la corruption des mœurs dans le devenir historique.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 555. Notre soulignement. Notons que nous aurons l'occasion de revenir sur le rôle capital qu'exercent ces « accidents » au sein du processus de corruption.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 558.

IV. L'évolution historique et la corruption des mœurs

L'exposé de la théorie des formes de gouvernements a mis en exergue l'idée selon laquelle les mœurs doivent se corrompre dans le devenir historique. Dans cette section, notre objectif visera principalement à confirmer cette hypothèse et à démontrer les raisons pour lesquelles les mœurs se corrompent au cours de l'histoire. C'est en mettant en lumière le lien qui unit les mœurs à l'opinion publique, et plus précisément en démontrant en quoi l'opinion est la matrice des mœurs, qu'il sera possible d'expliquer ce processus de corruption. Nous verrons que l'opinion publique, génératrice des mœurs, vulnérable et changeante, est attaquée par « des accidents inévitables » qui, selon Rousseau, ne peuvent pas ne pas survenir au cours de l'histoire. Mais pour répondre à cet objectif, il est nécessaire au préalable de se pencher sur le concept d'opinion publique chez Rousseau.

Colette Ganochaud¹⁵² remarque qu'il est difficile de donner une définition précise de l'opinion publique, puisqu'on n'en retrouve guère dans l'œuvre de Rousseau. Qui plus est, notre auteur substitue fréquemment au terme d'opinion publique des formules plus ou moins ambiguës, telles que « le regard », « les yeux », ainsi que la « voix du public »¹⁵³. Toutefois, toujours selon Ganochaud, il est possible d'examiner les acceptions que Rousseau lui attribue pour entendre un peu plus clairement ce concept à première vue nébuleux. D'abord, l'opinion publique peut se référer à un jugement de valeur portant sur divers objets ou activités sociales, par exemple certaines normes ou croyances d'une collectivité donnée. Pensons à l'argent qui n'a en réalité « aucune valeur absolue »; ce dernier, tout au contraire, acquiert une valeur « par convention tacite dans chaque pays où il est en usage »¹⁵⁴. Toutefois, l'opinion publique ne consiste pas simplement en un jugement de valeur, mais également en une hiérarchisation subjective de différentes activités ayant cours en société.

¹⁵² Cf., Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1980, p. 15-16 et son article « Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau », *Revue française de science politique*, Vol. 28, N° 5, 1978, p. 899-924.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 900.

¹⁵⁴ *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*, O.C., II, p. 195.

L'exemple des divers métiers exercés dans une société est à ce titre parlant. En effet, Rousseau remarque qu'on tend à estimer certains métiers au détriment de certains autres, par exemple celui d'artiste. Or fait à souligner, la valeur accordée à l'artiste n'est pas intrinsèque à son métier; elle provient au contraire de ce que l'opinion veut bien lui attribuer : « ces hommes importants qu'on n'appelle pas artisans mais artistes ne travaillant que pour l'amusement des gens oisifs mettent un prix arbitraire à leurs niaiseries et comme leur mérite n'est que dans l'opinion leur prix même fait partie de ce mérite et on les estime à proportion de ce qu'elles coûtent »¹⁵⁵. On comprend donc que l'opinion publique renvoie à toutes formes de jugements de valeur répandus dans une collectivité donnée¹⁵⁶. Ceci étant compris, toute tentative qui se propose d'établir les contours de l'opinion publique ne saurait faire l'économie de la présentation d'un concept tout aussi central, et qui lui est étroitement lié, soit l'amour-propre.

Le meilleur moyen de comprendre en quoi consiste l'amour-propre est sans doute de le comparer à l'amour de soi. Selon Rousseau, l'amour de soi est l'un de deux principes, avec la pitié, qui guide l'homme à l'état de nature¹⁵⁷; il est un sentiment naturel et préréflexif. Tout comme chez les animaux, il peut être entendu comme un désir de conservation de soi, c'est-à-dire comme un besoin préservation de sa personne. Voilà ce qui explique pourquoi l'homme à l'état de nature a si peu de besoins, et que ceux-ci sont si facilement assouvis :

« En dépouillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès [...], je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas; et voilà ses besoins satisfaits »¹⁵⁸.

Pour Rousseau, l'amour de soi est « le seul mobile des actions humaines » chez l'homme vivant dans l'état de nature. Et puisque sa conservation est sa seule préoccupation, les besoins de cet homme sont bornés et aisément satisfaits; celui-ci

¹⁵⁵ *Émile* (Manuscrit de Favre), O.C., II, p. 489.

¹⁵⁶ Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, op.cit.*, p. 19-20.

¹⁵⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., II, p. 260, note (o).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 213.

vit dans un état d'indépendance paisible, tout en savourant le sentiment de sa propre existence.

L'amour-propre, quant à lui, est une pulsion tout à fait absente de chez l'homme dans l'état de nature. Son développement résulte de l'apparition de la société et du progrès que cette dernière introduit dans l'esprit de l'homme. De façon plus précise, l'amour-propre se forme lorsque les hommes commencent à se côtoyer, à vivre ensemble et à se considérer mutuellement; ceux-ci prennent alors conscience du rapport entre eux et entre les objets les entourant. Contrairement à l'amour de soi qui porte l'homme à se regarder lui-même « comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui »¹⁵⁹, l'amour-propre se développe chez l'homme par sa disposition à se comparer et, pour ainsi dire, à se dédoubler. C'est alors que l'amour-propre amène l'homme à vouloir briguer une place supérieure à celle de son semblable : « Dès qu'on a commencé de se mesurer ainsi l'on ne cesse plus, et le cœur ne sait plus s'occuper désormais qu'à mettre tout le monde au-dessous de nous »¹⁶⁰. L'amour-propre porte donc l'homme à ne plus se satisfaire par son propre bien, mais par le malheur des autres. Ce dérèglement psychologique engendre dès lors les rivalités, la jalousie entre les hommes, les envies quant aux mérites accordés à autrui et la recherche de la supériorité vis-à-vis de son semblable. Enfin, étant assoiffé de hiérarchie et de tout ce qui est en mesure de distinguer les hommes, l'amour-propre est la source de l'inégalité dans les sociétés¹⁶¹.

Cependant, si l'amour-propre engendre la hiérarchisation et l'inégalité, il ne saurait être tout à fait comblé par leur instauration. Satisfaire l'amour-propre nécessite que cette supériorité soit reconnue par le regard d'autrui, c'est-à-dire par l'opinion publique. Ganochaud note en ce sens : « Puisque l'amour-propre nous porte à nous comparer aux autres et à nous placer le plus haut possible dans la hiérarchie que nous établissons entre eux et nous, il faut aussi que la supériorité que nous nous attribuons soit reconnue par autrui et qu'ainsi soit consacrée cette hiérarchie flatteuse à notre

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 260, note (o).

¹⁶⁰ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, citée par Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, *op.cit.*, p. 113.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 113-114.

égard »¹⁶². Ainsi, l'homme tourmenté par l'amour-propre devient agité par de nouveaux besoins, tels que des signes de supériorité et des marques de réputation et d'estime provenant de l'opinion publique. Ce phénomène est d'ailleurs bien décrit par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*. Peignant l'image des sociétés naissantes et primitives des premiers temps, celles « tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre », il note ainsi : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et *l'estime publique* eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit, ou le plus éloquent devint le plus *considéré* »¹⁶³. C'est alors que naissent de nouveaux besoins chez l'homme guidé par l'amour-propre : ceux venant de l'opinion : les honneurs et les signes de distinction ou, si l'on veut, « tout ce qui n'a d'existence que dans l'estime des hommes »¹⁶⁴. Signalons enfin que ces signes, selon Rousseau, comblent un aspect particulier de l'amour-propre : le besoin de se distinguer. C'est par l'action du désir de se distinguer que l'homme, en fin de compte, recherche l'estime publique, c'est-à-dire l'opinion admirative d'autrui.

C'est en comprenant ce dernier point qu'il devient possible de démontrer en quoi l'opinion publique est le ressort des mœurs. En effet, le désir de distinction de l'homme préoccupé par l'amour-propre le pousse à adopter des valeurs et des besoins factices qui dirigeront sa volonté et ses actions. L'exemple de la valeur attribuée par l'opinion publique à la science et aux savants dans l'Europe éclairée du XVIII^e siècle est à ce titre éclairant. Rousseau suggère en effet que le goût du savoir et le désir d'acquérir des connaissances, dans ce type de société, découlent du jugement du public, et donc du prix que l'opinion publique donne aux savants. Il écrit : « Il est une ardeur de savoir qui n'est fondée que sur le désir d'être estimé savant; il en est une autre qui naît d'une curiosité naturelle à l'homme, pour tout ce qui peut l'intéresser de près ou de loin »¹⁶⁵. Évidemment, la plupart des individus qui cherchent à acquérir la connaissance, pense Rousseau, ne sont pas motivés par ce penchant naturel, mais par

¹⁶² *Ibid.*, p. 115.

¹⁶³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., II, p. 230-231. Notre soulignement.

¹⁶⁴ *L'influence des climats sur l'histoire*, O.C., II, p. 184.

¹⁶⁵ *Émile*, O.C., III, p. 117.

le désir d'être jugés savants, de se distinguer par le rôle d'érudit et ainsi de combler leur amour-propre (du moins momentanément, puisque l'amour-propre, étant dépendant d'un jugement du public impossible à maîtriser, est insatiable). On voit par cet exemple que l'opinion publique dirige la volonté de l'individu et le pousse à adopter de nouveaux comportements, et ce, dans le but de se distinguer et d'être considéré par l'opinion publique¹⁶⁶.

Voilà donc un premier éclaircissement du lien intime qui unit les mœurs et l'opinion publique. Premier éclaircissement, en effet, car c'est parce que l'assouvissement de l'amour-propre mène l'homme à vouloir se distinguer qu'il adopte des manières de vivre par lesquelles il espère recevoir les considérations du public ou éviter ses anathèmes :

« Si nos habitudes naissent de nos propres sentiments dans la retraite, elles naissent de l'opinion d'autrui dans la société. Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui règlent tout; rien ne paraît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connaissent est d'être estimés heureux »¹⁶⁷.

Par le désir de se distinguer, d'être en l'occurrence « estimé heureux », on voit en quoi l'opinion publique exerce un rôle déterminant dans la formation des mœurs, au point où Rousseau pense que ces dernières « naissent » de l'opinion publique. Voilà d'ailleurs pourquoi Rousseau fait parfois référence aux mœurs et à l'opinion publique de façon indistincte. À titre d'exemple, il note dans le *Contrat social* :

« [i]l est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est pas la nature, mais l'opinion, qui décide du choix de leurs plaisirs [...]. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel; mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe »¹⁶⁸.

Au risque de trop insister sur ce lien unissant les mœurs et l'opinion publique, spécifions un dernier point qui, comme il sera illustré plus bas, sera déterminant pour comprendre la raison pour laquelle les mœurs doivent se corrompre au cours du temps. Il s'agit de saisir que non seulement les mœurs sont générées par l'opinion

¹⁶⁶ Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, op.cit.*, p. 34-35.

¹⁶⁷ *Lettre à d'Alembert*, p. 144.

¹⁶⁸ *Contrat social*, O.C., II, p. 573.

publique, mais que le changement de l'une correspond au changement des autres¹⁶⁹. Par exemple, si Rousseau s'insurge contre le projet d'établir un théâtre à Genève, c'est parce que son intronisation changera l'opinion publique, qui, à son tour, modifiera les mœurs : « Un des effets infailibles du théâtre dans une aussi petite ville que la nôtre sera de changer nos maximes, ou si l'on veut, nos préjugés et nos opinions publiques; ce qui changera nécessairement nos mœurs [...] »¹⁷⁰. On retrouve une autre illustration probante, dans le *Projet de constitution pour la Corse*, de ce processus selon lequel les mœurs varient en raison de l'opinion publique. En effet, Rousseau avance que du moment où le travail sera jugé digne d'estime par l'opinion publique, il s'ensuivra forcément que les peuples deviendront diligents. « Les peuples, stipule-t-il, seront laborieux quand le travail sera en honneur »¹⁷¹. À l'inverse, « quand un peuple retombe dans la paresse et le découragement, c'est toujours par l'abus de cette même société, qui ne donne plus au travail *le prix* qu'il en doit attendre »¹⁷². On voit donc que le rapport conçu par Rousseau entre l'opinion publique et les mœurs est d'une telle intimité que le changement affectant la première influencera forcément les secondes¹⁷³.

Cette interdépendance entre les mœurs et l'opinion publique est en mesure de rendre compte de l'idée selon laquelle les mœurs doivent nécessairement se corrompre dans le devenir historique¹⁷⁴. Comprendre ce point enjoint d'abord de souligner que Rousseau juge les opinions publiques « très mobiles et changeantes ». C'est dire que l'opinion publique est essentiellement fragile, car elle est potentiellement altérable. Ce qui les altère sont, pour reprendre les termes de Rousseau, des « accidents inévitables ». Il s'ensuit que les opinions publiques sont enclines aux changements, attendu qu'elles sont altérées par « le hasard, mille causes fortuites, mille circonstances imprévues »¹⁷⁵. C'est donc, d'une part, à la lumière de cette

¹⁶⁹ Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, op.cit., p. 141.

¹⁷⁰ *Lettre à d'Alembert*, p. 154.

¹⁷¹ *Projet de constitution pour la Corse* (Fragments), O.C, III, p. 511. Notre soulignement.

¹⁷² *Ibid.*, p. 512. Notre soulignement.

¹⁷³ Sur ce point, Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, op.cit., p. 141.

¹⁷⁴ Sur le lien entre l'opinion publique et la corruption des mœurs, voir Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, op.cit., p. 130-133.

¹⁷⁵ *Lettre à d'Alembert*, p. 155.

vulnérabilité de l'opinion publique à l'égard d'influences extérieures que Rousseau estime que les mœurs se corrompent. D'autre part, étant donné qu'il est immanquable que surviendront au cours de l'histoire des éléments en mesure d'altérer l'opinion publique, il en résulte que c'est par la « succession des temps » que les mœurs finissent par se corrompre.

Pour éviter que ce processus apparaisse trop abstrait, un détour par Montesquieu peut sans doute être ici utile. Le concept d'opinion publique est plus ou moins développé chez Montesquieu, mais il n'en demeure pas moins que celui-ci offre un examen intéressant sur le lien entre la corruption des mœurs et la contingence historique. Afin de comprendre ce lien, commençons par rappeler un passage à forte résonance machiavélienne dans les *Considérations*, où il note :

« Ce qui fait que les États libres durent moins que les autres, c'est que les malheurs et les succès qui leur arrivent leur font presque toujours perdre la liberté [...]. Une république sage ne doit rien hasarder qui l'expose à la bonne ou mauvaise fortune : le seul bien auquel elle doit aspirer, c'est à la perpétuité de son État »¹⁷⁶.

Bref, selon Montesquieu, un État doit uniquement aspirer à sa pérennité. Mais quelle est la raison d'être d'une telle mise en garde? À la lecture des *Considérations*, on saisit que cet appel découle du fait qu'une multitude de facteurs contingents sont en mesure de bouleverser les mœurs d'un peuple libre et vertueux. Or dans ce cadre, un point particulier est toutefois surprenant et mérite d'être signalé : ces éléments contingents sont à première vue banals et insignifiants.

Montesquieu illustre bien ce dernier point dans sa narration de la décadence de la République romaine, en montrant qu'un élément aussi anodin que des victoires militaires a pu, à lui seul, altérer radicalement les mœurs des Romains et mener l'État à sa perte¹⁷⁷. Afin de saisir cette thèse, soulignons d'abord sa suggestion voulant que tant et aussi longtemps que la domination de Rome était limitée à l'Italie, la république fût saine, en mesure de subsister. « Tout soldat était également

¹⁷⁶ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Jean Ehrard (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1968, Chapitre IX, p. 80.

¹⁷⁷ Sur cet exemple, voir Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, *op.cit.*, p. 132.

citoyen »¹⁷⁸, avance-t-il énigmatiquement pour justifier ce point. Mais malgré le caractère brumeux de ce passage, il n'est pas pour autant inintelligible; Montesquieu veut en fait montrer l'importance qu'exerce la grandeur de l'État, soit le territoire, par rapport aux conditions de possibilités de la vertu. Dans ce cadre, il insiste sans cesse sur l'idée qu'une république nécessite pour son existence un petit État. Plusieurs raisons soutiennent cette thèse, mais, faute d'espace et de temps, nous devons nous limiter à explorer celle qualifiée par Jacob T. Levy¹⁷⁹ d'« épistémique ». Cette dernière renvoie à l'idée qu'il est plus aisé de percevoir et de sentir le bien commun dans un petit État. Montesquieu écrit à cet égard : « Dans une petite [république], le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen [...] »¹⁸⁰. Ceci s'explique par le fait qu'un vaste État suppose une complexité et une multitude de faits dispersés sur un large territoire. Or dans ces circonstances, un citoyen ne saurait être en mesure de voir et de saisir le bien commun avec évidence. Plus alarmant encore, ce dernier tendra à confondre le bien propre au corps dont il fait partie avec le bien général de la république.

Or s'il en revient à des victoires militaires d'avoir bouleversé les mœurs des Romains, c'est justement du fait qu'elles sont synonymes de conquêtes et d'expansion territoriale. Toujours dans les *Considérations*, Montesquieu écrit :

« Mais, lorsque les légions passèrent les Alpes et la mer, les gens de guerre, qu'on était obligé de laisser pendant plusieurs campagnes dans les pays que l'on soumettait, perdirent peu à peu l'esprit de citoyens, et les généraux, qui disposèrent des armées et des royaumes, sentirent leur force et ne purent plus obéir. Les soldats commencèrent donc à ne reconnaître que leur général, à fonder sur lui toutes leurs espérances, et à voir de plus loin la Ville. Ce ne furent plus les soldats de la République, mais de Sylla, de Marius, de Pompée, de César »¹⁸¹.

Loin de la métropole, « laiss[és] pendant plusieurs campagnes dans les pays que l'on soumettait », les Romains, conquérant et élargissant leur État, perdirent le sens du bien commun et leurs mœurs vertueuses. On saisit dès lors un peu mieux ce que

¹⁷⁸ Montesquieu, *Considérations*, Chapitre IX, p. 79.

¹⁷⁹ Sur l'importance de la grandeur de l'État comme condition de possibilité de la vertu, cf., Jacob T. Levy, « Beyond Publius : Montesquieu, Liberal Republicanism and the Small-Republic Thesis », *History of Political Thought*, Vol. 27, N° 1, 2006, p. 50-89.

¹⁸⁰ Voir Montesquieu, *l'Esprit des lois*, Livre VIII, Chapitre XVI, p. 277.

¹⁸¹ Montesquieu, *Considérations*, Chapitre IX, p. 79-80.

Montesquieu voulait exprimer, lorsque faisant référence aux mœurs vertueuses de la République romaine, il écrivait : « [t]out soldat était également citoyen » : l'allégeance du Romain se portait d'abord envers la république et le bien commun, et ce, étant donné que la domination de Rome était limitée à l'Italie. Pourtant, à la suite de leurs victoires et de leurs conquêtes, les Romains, incapables de discerner le véritable bien de la patrie, finirent par prêter allégeance à leurs chefs militaires, qui fort de leurs succès, n'hésitèrent pas, pour leur part, à s'en délecter. C'est ainsi que la République romaine, à première vue indestructible et immortelle, sombra dans la décadence en raison d'un élément aussi bénin que le succès de victoires militaires.

L'explication proposée par Montesquieu de la décadence de la République romaine a le mérite d'éclairer la position de Rousseau voulant que les mœurs doivent se corrompre au cours de l'évolution historique. À ce propos, il est tout à fait remarquable de constater que Rousseau, à l'instar de Montesquieu, recourt à l'exemple d'une victoire militaire pour illustrer en quoi les mœurs, et dans ce cas-ci l'opinion publique, sont en mesure d'être altérées par des causes tout à fait fortuites. L'exemple donné par Rousseau des Montagnards suisses, dans le *Projet de constitution pour la Corse*, est à ce titre éclairant¹⁸². En effet, les Suisses, aux dires de Rousseau, étaient originellement l'exemple même d'un peuple aux mœurs vertueuses. Ce peuple, souligne-t-il, vivait « pauvre, mais sans besoins, dans la plus parfaite indépendance », menait une « vie laborieuse », et, point non négligeable, faisait preuve d'une véritable bravoure en temps de guerre. Or « l'inébranlable fermeté, la constance [et] l'acharnement » manifestés par les Suisses lors de combats contre les principautés de l'Europe donnèrent aux princes l'idée de les employer comme mercenaires. De la création de cette nouvelle institution, à savoir le mercenariat, s'ensuivit une altération de l'opinion publique. En effet, en mettant un prix à leur vertu, les Montagnards développèrent « le goût de l'argent »; ils attribuèrent une valeur à ce dernier et le conçurent comme un *objet digne d'estime*. Ce changement dans l'opinion publique fit alors en sorte de corrompre leurs mœurs : les Montagnards

¹⁸² Voir *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p. 500-501. Sur cet exemple, se référer à Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, op.cit., p. 142-143.

délaissèrent leurs habitudes et leur mode de vie, et ce, toujours en vue d'acquérir des richesses. Ces derniers désaffectèrent alors « la culture des terres » au profit de l'industrie et du commerce. Par la suite, le besoin de s'enrichir fut si considérable qu'on assista à une émigration « dans les pays plus favorablement situés, et où les ressources étaient plus faciles ». Bref, par une victoire militaire et la création du mercenariat, les Montagnards furent victimes d'une altération de leur opinion publique et, par la même occasion, de leurs mœurs.

En somme, c'est en raison de la fragilité intrinsèque de l'opinion publique, combinée aux accidents inévitables qui doivent survenir au cours du temps, que celle-ci doit nécessairement s'altérer. Et étant donné que l'opinion publique et les mœurs sont liées au point où le changement de l'une résulte au changement des autres, Rousseau estime que les mœurs doivent également se corrompre au fil de l'évolution historique.

V. L'irrémediabilité de la corruption des mœurs et la palliation

C'est à la lumière de la vulnérabilité de l'opinion publique face aux accidents inévitables qui affectent cette dernière que Rousseau estime que les mœurs doivent nécessairement se corrompre. Mais la relecture du premier *Discours* a également été l'occasion de mettre en évidence l'idée que la corruption des mœurs pouvait être irrémediable. Tel était d'ailleurs le cas de l'Europe éclairée du XVIII^e siècle. Partant de ce fait, il s'agit dans cette section de démystifier cette irrémediabilité de la corruption, et plus précisément d'explorer les raisons pour lesquelles Rousseau en vient à embrasser ce second élément constitutif du pessimisme. C'est par la compréhension de cet élément, comme il sera démontré par la suite, qu'il deviendra possible de justifier la position de Rousseau conseillant au législateur non pas d'entreprendre une réforme, mais d'appliquer des « palliatifs » à la corruption des peuples « policés »; c'est-à-dire de maintenir le développement des sciences et des arts dans une société aux mœurs corrompues afin de contenir cette même corruption.

Arthur Melzer¹⁸³ a bien démontré en quoi la trame narrative de l'histoire occidentale présentée par Rousseau permet de mettre en relief les circonstances qui ont mené ce dernier à penser le caractère irrémediable de la corruption des mœurs. Selon Rousseau, le siècle des Lumières représentait dans l'histoire une décadence inédite en raison des particularités de l'opinion publique à l'égard des sciences et des arts, notamment du luxe. Or, c'est précisément à cause de cet éloge des philosophes des Lumières à l'endroit du luxe, de cette tendance à discréditer la vertu, que Rousseau en est venu à considérer comme irrémediablement corrompues les mœurs des peuples éclairés.

Sans entrer dans les détails d'une importante controverse érudite du XVIII^e siècle, notons tout au moins que l'un des caractères distinctifs de la philosophie des Lumières reposait en sa défense du commerce et du luxe¹⁸⁴. Cette position était défendue par exemple par Mandeville, dans sa célèbre *Fable des Abeilles* (1714),

¹⁸³ Ci-dessous, voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op.cit., p. 432-436.

¹⁸⁴ Pour un bon résumé de la querelle du luxe chez les Lumières, cf., Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, op.cit., p. 411-416.

ainsi que par Melon, dans son *Essai sur le Commerce* (1735). Selon ces apologistes de la modernité, le commerce et le luxe devaient engendrer des bienfaits politiques et moraux. Le commerce, pour sa part, devait assurer l'indépendance des individus face au prince. Aussi, en accroissant leur dépendance réciproque, le commerce était vu comme un élément en mesure de renforcer les liens individuels et nationaux. Enfin, il était généralement admis que le luxe, découlant du commerce, avait un effet civilisateur sur les individus, en polissant leurs manières et en les rendant moins farouches. Bien que cet éloge puisse apparaître comme un lieu commun à l'esprit des modernes, pour Rousseau, en revanche, il représentait une *nouveauté* dans l'histoire, c'est-à-dire une corruption totalement inédite.

En effet, dans ces *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*, Rousseau suggère que le luxe, qui émane du développement des sciences et des arts, a invariablement fait l'objet d'une condamnation de la part de l'opinion publique. « Tous les anciens, écrit-il, ont regardé le luxe comme un signe de corruption dans les mœurs et de faiblesse dans le gouvernement »¹⁸⁵. Bien entendu, Rousseau ne nie pas le fait que les Anciens succombèrent aux charmes des sciences et des arts; pourtant, les autorités publiques, ces porte-paroles de l'opinion publique, ont toujours dénoncé le luxe comme un mal et un signe de corruption. Ainsi, même « durant la plus grande dépravation, les philosophes et les politiques ne cessèrent de crier contre tous ces désordres dont ils prévoyaient les suites »¹⁸⁶. En dépit du mode de vie des anciens, il subsistait donc des voix publiques qui condamnaient le luxe. Et au moment où les « philosophes » et les « politiques » s'abandonnèrent eux-mêmes aux séductions du luxe, ce dernier demeura néanmoins l'objet de condamnation : « [c]'est ainsi, précise Rousseau, qu'en se livrant à une conduite opposée à leurs propres maximes les hommes ne laissaient pas de rendre hommage à la vérité »¹⁸⁷. Par cette démonstration, Rousseau en conclut que « toutes les nations se sont accordées dans tous les temps à

¹⁸⁵ *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*, O.C., II, p. 193.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 194.

condamner le luxe, même en s'y abandonnant, sans que durant une si longue suite de siècles aucun philosophe se soit avisé de contredire là-dessus l'opinion publique »¹⁸⁸.

Il a été démontré, dans la section précédente, que l'opinion publique modulait les volontés et les actions des individus de manière à ce que ces dernières soient conformes à son jugement. Mais comme le remarque Colette Ganochaud, il arrive parfois qu'un individu ou un groupe d'individus agissent ou professent des idées tout à fait contraires à l'opinion publique¹⁸⁹. Peut-on en conclure que ce phénomène contredit la thèse de Rousseau voulant que l'opinion publique détermine et régule les mœurs? À bien y réfléchir, il semble au contraire que ce processus ne fait qu'affermir sa thèse. En effet, selon Rousseau, il peut survenir des situations où certains individus agissent ou expriment des idées allant à l'encontre de l'opinion publique, et ce, *justement* pour assouvir leur désir de se distinguer. En ce sens, la quête de l'originalité, soit le fait d'agir à contre-courant de l'opinion publique, peut également être un moyen opportun de mériter l'estime du public et le regard admiratif d'autrui.

C'est précisément ce que Rousseau remarque chez les philosophes des Lumières qui, en défendant des idées inédites et en établissant des systèmes novateurs, ne sont aucunement à la recherche de la vérité ou de la sagesse comme une fin en soi, mais simplement à la poursuite des distinctions : « Où est le philosophe qui pour sa gloire ne tromperait pas volontiers le genre humain? Où est celui qui dans le secret de son cœur se propose un autre objet que de se distinguer? »¹⁹⁰. Or, le moyen le plus propice découvert par les philosophes pour s'illustrer a été de soutenir des paradoxes et des idées allant à l'encontre de l'opinion publique : « Il n'y eut point de paradoxe si monstrueux que l'envie de se distinguer n'ait fait soutenir »¹⁹¹, remarque-t-il ainsi à propos de ces derniers. L'un de ces paradoxes est précisément cet éloge du luxe et du commerce typique à la pensée des Lumières.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸⁹ Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, *op.cit.*, p. 125.

¹⁹⁰ *Émile*, citée par Colette Ganochaud, *ibid.*, p. 126.

¹⁹¹ *Fragments sur les lettres et la vertu*, O.C., II, p. 180.

Le luxe, suivant Rousseau, fut de tout temps l'objet de dénonciation et de mépris par l'opinion publique. Ce mépris du luxe allait tellement de soi que Rousseau considère qu'il faisait partie du « sens commun » à toutes les nations. Compte tenu de ce fait, on ne saurait être surpris de voir qu'il suggère que le meilleur moyen qu'ont trouvé les philosophes afin de se distinguer a été de faire l'éloge d'un objet qui, traditionnellement, a toujours été condamné par l'opinion publique. Rousseau, pointant vraisemblablement Mandeville et Melon, écrit ainsi :

« Enfin, après tant de siècles deux hommes cherchant à se rendre célèbres par des opinions singulières qui pussent flatter le goût du leur se sont avisés de nos jours de renverser toutes les maximes économiques des anciens politiques, et de leur substituer un système de gouvernement tout nouveau et si brillant qu'il était difficile de ne pas s'en laisser séduire »¹⁹².

C'est donc le désir de se distinguer qui a poussé les philosophes des Lumières à contredire l'opinion publique sur le luxe et a « prétend[re], contre l'expérience de tous les siècles, que le luxe fait la splendeur des États »¹⁹³. Un désir appréhendé comme une véritable nouveauté dans l'histoire : « les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs : les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent »¹⁹⁴. Or, c'est au sein de cette apologie que s'est cristallisée l'irrémediabilité de la corruption.

En effet, ce renversement a eu pour conséquence de faire de la vertu et de l'amour de la patrie, auxquelles Rousseau oppose le luxe et les richesses¹⁹⁵, des l'objet de mépris, voire ridiculisées par l'esprit général des siècles éclairés. Les philosophes des Lumières « sourient dédaigneusement à ces vieux mots de patrie et de religion, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et à avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes »¹⁹⁶. Or, c'est précisément cette inversion normative inédite provenant de l'opinion publique qui représente le comble de la corruption :

¹⁹² *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*, O.C., II, p. 194.

¹⁹³ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 59.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 59. Voir également *Préface au Narcisse*, O.C., II (Pléiade), p. 966.

¹⁹⁵ Voir *Fragments sur les lettres et la vertu*, O.C., II, p. 180-181. En opposant le luxe à la vertu, Rousseau ne fait que renouer avec un thème récurrent du républicanisme classique. À ce sujet, cf., John Hope Mason, « Individuals in Society : Rousseau's Republican Vision », *History of Political Thought*, Vol. 10, N° 1, 1989, p. 89-112.

¹⁹⁶ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 59.

« [...] tous les peuples barbares, ceux mêmes qui sont sans vertu honorent cependant toujours la vertu, au lieu qu'à force de progrès, les peuples savants et philosophes parviennent enfin à la tourner en ridicule et à la mépriser. C'est quand une nation est une fois à ce point, qu'on peut dire que la corruption est au *comble* et qu'il ne faut plus espérer *de remèdes* »¹⁹⁷.

Le point de non-retour de la corruption survient lorsque l'opinion ne juge plus la vertu et l'amour de la patrie comme des objets d'estimes et dignes d'être poursuivis, mais simplement comme des « chimères »¹⁹⁸ rétrogrades, voire risibles. Voilà un raisonnement somme toute cohérent, car il est difficile de concevoir les raisons pour lesquelles un peuple souhaiterait poursuivre un objet non seulement dépourvu de valeur, mais également « tourné en dérision »¹⁹⁹. Le cœur de l'homme n'est tout simplement plus ému par « l'histoire ancienne », la vertu et l'amour de la patrie. Quant aux barbares, on ne saurait les qualifier de vertueux. Toutefois, on ne saurait pour autant en arriver au constat que ces peuples ont des mœurs irrémédiablement corrompues; car jugeant la vertu comme un objet digne d'estime, rien n'empêche qu'ils deviennent un jour vertueux.

L'irrémédiabilité de la corruption est donc causée par ce discrédit de la vertu qui fut opéré dans les siècles éclairés. Mais voici qu'on retrouve une seconde cause, complémentaire à la première : ce discrédit amène les « peuples policés » à ne plus *désirer* se libérer de la corruption. Rappelons que ce renversement a fait en sorte d'invertir les objets traditionnellement jugés louables, donc désirables. Dans ces conditions, on ne retrouve aucune raison justifiant la restriction de la poursuite de ces objets. C'est en fait le contraire qui est vrai : cette inversion porte à fomenter ce désir de s'estimer par le luxe et les richesses. Voilà pourquoi Rousseau affirme sans ambages que dans les siècles éclairés, les peuples chérissent leur servitude. Les sciences et les arts apposent des « guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils [les peuples] sont chargés » et leur font « aimer leur esclavage »²⁰⁰. Or si les peuples « civilisés » « aiment » leur esclavage, on peut douter qu'ils souhaitent en

¹⁹⁷ *Dernière Réponse*, O.C., II, p. 143. Notre soulignement.

¹⁹⁸ *Économie politique*, O.C., II, p. 283. Voir aussi *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 529.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 283.

²⁰⁰ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 53.

sortir : « Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement »²⁰¹. Non seulement ces « esclaves » ne manifesteront pas l'envie de sortir de leur asservissement, mais, pis encore, ils auront tendance à *résister* à l'appel du législateur²⁰². Voilà qui rend compte de ce passage du *Contrat social* où Rousseau suggère au législateur de renoncer à réformer un « peuple chargé de vices », car ce dernier « ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin »²⁰³.

²⁰¹ *Contrat social*, O.C., II, p. 519.

²⁰² Et sans doute à ridiculiser la pensée de Rousseau elle-même.

²⁰³ *Contrat social*, O.C., II, p. 534. On notera que ce phénomène selon lequel les peuples se placent *eux-mêmes* dans des situations de dépendance permet de résoudre la tension, signalée dans notre introduction, entre les « principes du droit politique » abstraits et universels du *Contrat social* et la thèse voulant que l'accession à la liberté politique soit conditionnelle à l'état historique d'un peuple, c'est-à-dire à l'état moral d'un peuple. Comme l'a remarqué Blaise Bachofen, en avançant que les peuples finissent par aimer et vouloir leur asservissement, Rousseau n'a fait qu'emprunter implicitement le concept de la « servitude volontaire » d'Étienne de La Boétie, selon laquelle l'asservissement, loin de découler d'une disposition naturelle ou d'une nécessité objective, provient d'un processus psychologique contingent, soit de la dépendance des hommes au jugement faussé de l'opinion publique. Suivant ce phénomène, on peut donc dire qu'à la fin, le peuple est *en tout temps* le maître de son destin politique, et ce, quelle que soit la forme de ce dernier, qu'il soit libre ou despotique. En ce sens, le peuple sera toujours le véritable souverain dans l'État. Le peuple souverain « existe toujours, quoiqu'il ne se montre pas toujours » (*Lettres écrites de la montagne*, cité par Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, *op.cit.*, p. 235). Ou encore, en faisant référence au *Contrat social* : « Les fondements de l'État sont les mêmes dans tous les Gouvernements, et ces fondements sont mieux posés dans mon Livre que dans aucun autre » (*ibid.*, p. 235). L'asservissement comme acte de la volonté dévoile ainsi le sens qui doit être attribué aux principes du droit politique, à savoir des principes latents et irréalisés qui dénotent la virtualité de tout ordre social : « Dans l'usage pervers de la volonté que suppose "la servitude volontaire", dans cette liberté réduite à l'état de potentialité non actualisée, se découvre la condition de possibilité réelle de tout ordre sociopolitique, condition dont le pacte social, expression effective d'une liberté consciente d'elle-même, ne réaliserait que l'explication et l'actualisation » (*ibid.*, p. 232). Autrement dit, les principes du droit politique sont la fondation en quelque sorte ensevelie de tout ordre politique. Principes ensevelis et invisibles, mais toujours réels, puisque l'édifice qui les nie, à savoir la corruption ou la servitude volontaire, demeure pourtant fondé sur ces mêmes principes. Cependant, à la lumière de l'irrémediabilité de la corruption, on comprend que cet édifice, c'est-à-dire l'ordre social, ne saurait être déconstruit. On objectera que Rousseau a tout de même publicisé ses principes à la grandeur de l'Europe, et qu'il devait sans doute être conscient qu'en proclamant leur universalité, il courait le risque d'être mal compris ou pire encore, d'être accusé de « révolutionnaire ». Mais ce serait oublier en quoi consiste précisément l'irrémediabilité de la corruption : une servitude *volontaire*, donc assumée : « Le peuple n'est pas si dupe qu'on pense. Si l'on n'usait de force avec lui, la ruse ne servirait de guère. [...] En cela donc il n'y a plus de secret à garder ni de vérités à taire. [...] Mes écrits ne [lui] apprendront rien sur l'iniquité des plus forts. [...] Les vrais ressorts des gouvernements sont dans la lâcheté des hommes, cette lâcheté tient à des racines que mes livres n'arracheront pas » (*Fragments de la lettre à Christophe de Beaumont*, O.C., II, p. 376-377). Pour une bonne discussion sur ce dernier point, voir Arthur Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op.cit.*, p. 445.

Compte tenu du caractère irrémédiable de la corruption des mœurs des peuples de l'Europe éclairée, le législateur se voit contraint de « pactiser avec les évolutions historiques »²⁰⁴ des peuples. Autrement dit, le législateur doit prendre acte des limites imposées par cette irrémédiabilité. Ce dernier est obligé de délaissé son dessein de régénérer la vertu civique pour un projet moins ambitieux : circonscrire la corruption, c'est-à-dire appliquer des palliatifs à la décadence. Un projet qui se traduit par sa démarche consistant à tirer du mal même un remède ou, si l'on veut, à s'appuyer sur « la substance du mal », selon la formule de Jean Starobinski²⁰⁵.

Étant donné le caractère incertain et téméraire d'un rétablissement de la vertu, quelles sont les possibilités qui s'offrent au législateur? Répondre à cette question demande de revenir à un passage des *Observations*. Rappelons qu'à l'accusation de vouloir faire table rase des sciences et des arts, Rousseau écrit :

« Quoi! faut-il donc supprimer toutes les choses dont on abuse? Oui sans doute, répondrai-je sans balancer; toutes celles qui sont inutiles; toutes celles qui font plus de mal que leur usage ne fait de bien. Arrêtons-nous sur cette dernière conséquence, et gardons-nous d'en conclure qu'il faille aujourd'hui brûler toutes les bibliothèques et détruire les universités et les académies. Nous ne ferions que replonger l'Europe dans la barbarie, et les mœurs n'y gagneraient rien »²⁰⁶.

Rousseau ne pourrait être plus explicite quant à ses intentions : on ne saurait, dans le contexte présent, détruire les sciences et les arts, car les mœurs, irrémédiablement corrompues, n'y gagneraient rien. Pourtant, il semble que Rousseau en l'occurrence fait beaucoup plus que simplement prêcher par la négative; en fait, ces recommandations exhortent le législateur à entreprendre certaines actions. Ce que l'on doit entendre ici est l'idée que les bibliothèques, les universités et les académies *peuvent parfois s'avérer utiles*. Ces institutions, suggère-t-il, peuvent se montrer bienfaisantes, et ce, dans la mesure où non seulement leur destruction n'apporterait pas l'effet escompté, à savoir un assainissement des mœurs, mais accentuerait également la corruption. C'est dire que dans un contexte où les mœurs sont

²⁰⁴ Géraldine Lèpan, *Rousseau et le patriotisme*, op.cit., p. 171.

²⁰⁵ Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 167.

²⁰⁶ *Observations*, O.C., II, p. 85.

irréremédiablement corrompues, les sciences et les arts sont en mesure d'engendrer plus de bien que de mal. Il s'ensuit que d'après ce principe d'utilité le maintien des sciences et des arts chez les peuples éclairés s'avère le choix le plus prudent pour le législateur. C'est en ce sens que Rousseau écrit :

« Quand le mal est incurable, le médecin applique des palliatifs, et proportionne les remèdes, moins aux besoins qu'au tempérament du malade. C'est aux sages législateurs d'imiter sa prudence; et ne pouvant plus approprier aux peuples malades, la plus excellente police, de leur donner du moins, comme Solon, la meilleure qu'ils puissent comporter »²⁰⁷.

Étant donné que les mœurs sont irréversiblement corrompues et que « le mal est incurable », le législateur ne saurait essayer de rétablir la vertu. Celui-ci doit plutôt élaborer une réforme *adéquante* à l'état des mœurs donné; bref, qui s'accorde au « tempérament du malade ». Et dans les circonstances présentes, le choix le plus utile, le plus prudent, est non pas de détruire les sciences et les arts (ce qui accroîtrait la corruption), mais de maintenir ces derniers. Ainsi apparaît cette étonnante idée que les sciences et les arts peuvent faire office de « palliatifs » :

« [...] les mêmes causes qui ont corrompu les peuples [à savoir les sciences et les arts] servent quelques fois à prévenir une plus grande corruption; c'est ainsi que celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine, est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie; et c'est ainsi que les arts et les sciences après avoir fait éclore les vices, sont nécessaires pour les empêcher de se tourner en crimes »²⁰⁸.

Mais en quoi les sciences et les arts peuvent-ils pallier la corruption, « prévenir une plus grande corruption »?

Les sciences et les arts pallient la corruption en vertu de deux raisons. D'abord, ils exercent une « diversion » à la corruption. Rousseau démontre très bien ce point dans la *Lettre à d'Alembert*. En effet, après avoir critiqué dans presque la moitié de sa lettre les méfaits du théâtre, il procède à un spectaculaire retournement et avoue que cette institution peut avoir une certaine utilité. Similairement aux *Observations*, ce revirement s'effectue lorsque Rousseau se penche non pas sur le théâtre *en-soi*, mais

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

²⁰⁸ *Préface au Narcisse*, O.C., II, (Pléiade), p. 972.

sur les effets qui découleraient de son instauration dans un contexte particulier. À la question de savoir si le théâtre est un mal intrinsèque, il écrit ainsi :

« C'est une question qui dépend moins de l'examen du spectacle que de celui des spectateurs. Il est sûr que ces changements les amèneront tous à peu près au même point; c'est donc par l'état où chacun était d'abord, qu'il faut estimer les différences. Quand les amusements sont indifférents par leur nature (et je veux bien pour un moment considérer les spectacles comme tels), c'est la nature des occupations qu'ils interrompent qui les fait juger bons ou mauvais »²⁰⁹.

C'est donc à la lumière du type de changement susceptible de découler de l'implantation d'un théâtre qu'on doit évaluer ce dernier. Or dans une ville comme Paris, où les mœurs sont irrémédiablement corrompues, Rousseau affirme que le théâtre peut être profitable, car ces amusements auraient justement le mérite de les détourner d'occupations nuisibles, telles que le crime ou autres méfaits. En outre, il serait dangereux de laisser aux peuples corrompus le choix de leurs loisirs, « de peur qu'ils ne les imaginent conformes à leurs inclinaisons vicieuses, et ne deviennent aussi malfaisants dans leurs plaisirs que dans leurs affaires »²¹⁰.

Il est possible de relever un autre avantage des sciences et des arts, qui est complémentaire au premier. Saisir ce bienfait commande de réexaminer la pensée Montesquieu, notamment la distinction que ce dernier établit entre les manières et les mœurs²¹¹. À cet égard, notons d'abord que les manières, tout comme les mœurs, sont des actions qui se règlent en deçà des lois. Cela dit, il serait tout à fait erroné de confondre ces deux notions. Ce qui distingue les manières et les mœurs est leur mode de contrainte respectif : les manières ne sont pas des devoirs définis en termes moraux; contrairement aux mœurs, elles se définissent en faisant abstraction de la morale. En effet, le mode de contrainte des manières relève du domaine des convenances. « Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, écrit Montesquieu, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure »²¹². En d'autres termes, les manières exigent une conduite particulière

²⁰⁹ *Lettre à d'Alembert*, p. 129.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 130.

²¹¹ Voir à ce sujet, Bertrand Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 178-184.

²¹² Montesquieu, *l'Esprit des lois*, Livre XIX, Chapitre XVI, p. 579.

non pas en vertu des dictats de notre conscience ou de quelconque principe moral, mais selon les normes de bienséance d'une société donnée, c'est-à-dire selon un barème « exclusivement mondain »²¹³. Se plier aux contraintes des manières revient alors à jouer correctement son rôle lors de nos rapports avec nos semblables.

On ne saurait alors être surpris de constater que les manières puissent aisément apparaître comme une forme de corruption morale, comme le symbole même de l'inauthenticité et de la malhonnêteté. D'ailleurs, rappelons-le, Rousseau commença son *Discours sur les sciences et les arts* par une virulente critique des manières et de la politesse de la société française du XVIII^e siècle. Ces dernières étaient considérées comme de l'hypocrisie. Toujours est-il que Montesquieu, quant à lui, confère aux manières une certaine utilité. Les manières, qu'il nomme aussi civilité, « nous empêch[ent] de mettre les nôtres au jour [les vices] : c'est une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre »²¹⁴. Autrement dit, les manières sont bénéfiques parce qu'elles empêchent l'individu de « mettre ses défauts plus à l'aise ». Par la même occasion, elles évitent que ces mêmes défauts se répandent dans la société. En somme, les manières sont à l'esprit de Montesquieu une dissimulation bienfaisante qui s'avère, tout bien considéré, nécessaire au bon fonctionnement de la société.

Certes, Rousseau dénonce sans riposte les manières dans la première partie du *Discours*. Mais là n'est pas son dernier mot. Soutenir ce constat aurait pour conséquence de faire fi d'un autre de ces revirements qui surgit dans la suite de sa réflexion. En effet, Rousseau avance non seulement que les manières des peuples peuvent s'avérer utiles, mais que le législateur doit également s'assurer de les perpétuer, et ce, en maintenant le développement des sciences et des arts. Fait intéressant, les raisons justifiant ce maintien sont les mêmes que celles identifiées par Montesquieu. Selon les dires de Rousseau, le développement des sciences et des arts, en amenant dans la société une certaine douceur, la politesse et la bienséance, entrave l'accélération de la corruption. D'abord, en introduisant la bienséance et la politesse,

²¹³ Bertrand Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu, op.cit.*, p. 179.

²¹⁴ Montesquieu, *l'Esprit des lois*, Livre XIX, Chapitre XVI, p. 580.

les sciences et les arts « détruisent la vertu, mais [ils] en laissent leur simulacre public qui est toujours une belle chose »²¹⁵. De cette façon, le peuple manifeste à tout le moins une « admiration des belles choses qui empêche les bonnes de tomber tout-à-fait dans l'oubli »²¹⁶. Se faisant décidément le continuateur de Montesquieu, Rousseau note encore que les manières ont l'effet d'un masque qui empêche le mal de se découvrir à plein jour, à la vue de tous. Les sciences et les arts couvrent ainsi les vices d'un « vernis qui ne permet pas au poison de s'exhaler librement »; en ce sens, les manières ont au moins le mérite de s'assurer qu'ils ne se répandent pas dans la société²¹⁷.

En considérant l'hypothèse d'un rétablissement de la vertu pour les peuples éclairés, nous avons voulu montrer que des limites sont posées à l'égard de l'entreprise du législateur. Ces limites ont été illustrées par l'appel chez Rousseau au contexte historique pour justifier l'impossibilité du législateur d'instaurer le règne de la vertu chez les peuples éclairés. Cela provient du fait que le contexte historique renvoie à l'état des mœurs. Or selon le pessimisme historique rousseauiste, les mœurs, nettement volatiles, se corrompent au fil du temps, et atteignent même un stade de corruption définitif. Le projet du législateur doit donc être sensible au contexte historique dans lequel il agit, car c'est en son sein que se dessine le type d'action qui lui est offert. Tout est donc une question de prudence politique, au sens où le véritable défi du législateur ne consiste pas à trouver la meilleure réforme en soi, mais celle qui

²¹⁵ *Préface au Narcisse*, O.C., II, (Pléiade), p. 972.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 972, note.

²¹⁷ On notera que ce contextualisme permet à Rousseau de répondre à ses détracteurs qui l'accusent d'être en contradiction avec lui-même dans son premier *Discours*, c'est-à-dire de dénoncer le développement des sciences et des arts tout en poursuivant ses activités savantes et artistiques. Il écrit, justifiant la publication de sa pièce *Narcisse* : « En attendant, j'écrirai des livres, je ferai des vers et de la musique, si j'en ai le talent, le temps, la force et la volonté : je continuerai à dire très franchement tout le mal que je pense des lettres et de ceux qui les cultivent, et croirai n'en pas vouloir moins pour cela. Il est vrai qu'on pourra dire quelque jour : cet ennemi si déclaré des sciences et des arts, fit pourtant et publia des pièces de théâtre; et ce discours sera, je l'avoue, une satire très amère, non de moi, mais de mon siècle » (*ibid.*, p. 974). Dans la même veine, Starobinski remarque que Rousseau justifie également son roman *la Nouvelle Héloïse* en soulignant que l'ouvrage est avant tout destiné aux peuples corrompus : « Est-ce assez qu'elle [la morale de votre livre] aille à la source du mal? Ne craignez-vous point qu'elle en fasse? Et Rousseau de répondre : « Du mal? A qui? Dans le temps d'épidémie et de contagion, faut-il empêcher le débit des drogues bonnes aux malades, sous prétexte qu'elles pourraient nuire aux gens sains » (*Nouvelle Héloïse*, cité par Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, *op.cit.*, p. 173).

convient le mieux à l'état des mœurs d'un peuple. Voilà qui explique pourquoi le législateur ne vise pas à réformer les mœurs corrompues propres aux peuples policés, mais à pallier cette corruption, c'est-à-dire à garantir qu'elle ne s'accroît pas. C'est à la lumière de cet objectif que le législateur doit maintenir le développement des sciences et les arts, c'est-à-dire de tirer un « remède dans le mal ». Ces derniers, selon Rousseau, ont le mérite d'exercer une diversion à la corruption, donc de la contenir. Compte tenu des circonstances, cette fin est le mieux que l'on peut espérer à l'égard des peuples éclairés.

VI. Les mœurs et la réformation de la Pologne

Par ce qui précède, on comprend que Rousseau pose des limites strictes aux possibilités de réforme du législateur. Ce constat est toutefois purement négatif : il expose ce que le législateur ne saurait tenter d'entreprendre. Pourtant, exposer les limites de l'entreprise du législateur nous donne un précieux indice pour comprendre en quoi consiste précisément sa mission. En effet, le fait de démontrer l'impossibilité de réformer des mœurs corrompues nous mène à l'hypothèse que son entreprise suppose des mœurs saines ou, si l'on veut, non corrompues. « Il ne s'agit pas de rendre bons ceux qui ne le sont plus, mais de conserver tels ceux qui ont le bonheur de l'être »²¹⁸, écrit ainsi Rousseau dans la *Préface au Narcisse*.

Cette dernière section se propose de démontrer que le rôle du législateur d'établir le règne de la vertu suppose que les conditions pour son exercice soient déjà présentes chez l'individu. Cet objectif vise donc à révéler que son entreprise ne consiste pas à déraciner ou détruire, mais à faire éclore et à parachever des dispositions déjà établies et propres à l'exercice de la vertu. Pour mener à terme cet objectif, nous nous appuyons sur un écrit pratique de Rousseau : les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. L'analyse du contexte historique polonais exposé dans cet ouvrage nous montrera que la mission du législateur à l'égard de Polonais suppose que les mœurs de ce dernier les disposent déjà à exercer la vertu.

La rédaction des *Considérations* a été entamée entre 1770 et 1771²¹⁹. À cette époque, la Pologne est l'objet d'incessantes ingérences politiques de la part des grandes puissances européennes qui cherchent à satisfaire leurs ambitions rivales. La Russie joue un rôle de premier plan dans ce contexte. Point à souligner, l'année 1738 est un moment déterminant dans ce rapport de force entre les deux royaumes : à la suite de l'instauration et du maintien par la Russie du nouveau roi Auguste III, la Pologne devient politiquement dépendante de cette dernière. Cette dépendance se consolide

²¹⁸ *Préface au Narcisse*, O.C., II, (Pléiade), p. 972.

²¹⁹ Ci-dessous, voir Barbara de Negroni, « Introduction », in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique. Projet de constitution pour la Corse. Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 33-42.

quelques années plus tard, lorsqu'à la mort d'Auguste III, la Russie élit, sur le trône de la Pologne, Stanislas-Auguste Poniatowski, ancien amant de Catherine II. Toutefois, l'emprise de la Russie sur la Pologne ne se fait pas sans heurts. En 1768, des membres de la noblesse polonaise, rassemblés à Bar, forment une Confédération qui vise à mettre fin aux ingérences russes. Ce groupe, communément appelé les Confédérés de Bar, entreprend une insurrection armée face aux Russes. L'un des membres des Confédérés, le comte Michel Wielhorski, sollicite l'assistance militaire de la France. Le comte Wielhorski demande également à quelques penseurs français de proposer un plan de réforme pour le gouvernement de Pologne²²⁰. C'est dans le cadre de cette demande que Rousseau se résout à écrire les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

Cette période trouble de l'histoire polonaise est loin d'être insignifiante pour Rousseau, n'hésitant pas à la mentionner lorsqu'il s'adresse aux Polonais. À la lecture des *Considérations*, on remarque d'abord que Rousseau encense volontiers les Confédérés et leur entreprise. Il souligne en effet leur « courage », leur « constance » ainsi que « la justice de leur cause »²²¹. Ces éloges proviennent de ce que Rousseau interprète l'entreprise des Confédérés comme une résistance à l'oppression à l'égard d'une puissance étrangère, comparable, par exemple, à une guerre d'indépendance²²². La terminologie employée dans son ouvrage illustre bien ce point. S'adressant aux Polonais, il écrit : « Vous aimez la liberté, vous en êtes dignes, vous l'avez *défundue* contre un *agresseur* rusé qui, feignant de vous présenter les liens de l'amitié, vous chargeait des fers de la servitude »²²³. Dans la même veine, il rajoute que les Polonais ont « brisé les fers » qu'on leur destinait et qu'il croit voir, à titre de comparaison, « Rome assiégée régir tranquillement les terres sur lesquelles son ennemi venait d'asseoir son camp »²²⁴. Bref, les Polonais, selon ses dires, ont résisté à l'oppression,

²²⁰ Notons à cet égard que l'abbé Gabriel de Mably, ami de Rousseau, écrira également un ouvrage destiné à la Pologne, *Du gouvernement et des lois de la Pologne*.

²²¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 566, ainsi que p. 569.

²²² Sur ce point, voir Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critiques des raisons politiques*, op.cit., p. 275-283.

²²³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 528. Notre soulignement.

²²⁴ *Ibid.*, p. 528.

et se sont affirmés comme un peuple indépendant. De plus, les passages cités plus haut nous indiquent non seulement que Rousseau perçoit l'entreprise des Confédérés comme une tentative de recouvrement de l'indépendance d'un peuple, mais également comme une condition à l'exercice de leur liberté : à la suite de leur résistance, dit-il, les Polonais *sont libres et dignes* de l'être. Ce lien entre la tentative de recouvrement de l'indépendance et l'exercice de la liberté provient du fait qu'une telle résistance entraîne, de l'avis de Rousseau, des conséquences cruciales par rapport à la psyché et les affects collectifs d'un peuple.

Selon Rousseau, la démarche de recouvrement de l'indépendance des Polonais a porté ces derniers à conférer une valeur à leur propre nation, à tenir leur patrie en estime. En d'autres termes, cet acte a engendré de *l'orgueil* chez les Polonais — un concept déterminant, comme il sera démontré par la suite, en ce qui concerne les conditions d'exercice de la liberté et du règne de la vertu. Mais pour le moment, il s'agit de saisir en quoi consiste cette notion. L'orgueil chez Rousseau est en quelque sorte le pendant opposé de la vanité. Étant « deux branches de l'amour-propre », leur distinction repose essentiellement sur le *type d'objet* jugé digne d'estime par l'opinion publique. Autrement dit, l'orgueil et la vanité se distinguent à la lumière de la nature des objets à travers desquels les individus cherchent à se distinguer par l'adoption de mœurs particulières²²⁵. Cela étant dit, Rousseau pense que certains objets jugés par l'opinion publique comme dignes d'estime sont plus valables que d'autres. Il écrit dans le *Projet de constitution pour la Corse* :

« L'opinion qui met un grand prix aux objets frivoles produit la vanité; mais celle qui tombe sur des objets grands et beaux par eux-mêmes produit l'orgueil [...]. L'orgueil est plus naturel que la vanité, puisqu'il consiste à s'estimer par des biens vraiment estimables; au lieu que la vanité, donnant un prix à ce qui n'en a point, est l'ouvrage de préjugés lents à naître [...] »²²⁶.

La distinction entre l'orgueil et la vanité s'appuie donc principalement sur la nature des objets prisés par l'opinion publique et, par conséquent, à travers desquels les individus cherchent l'estime d'autrui. Dans ce cadre, l'orgueil apparaît plus naturel et

²²⁵ Sur le rapport entre l'opinion publique, l'amour-propre et les mœurs, voir *supra*, p. 43-52.

²²⁶ *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p. 510-511.

plus louable que la vanité, car s'enorgueillir consiste à rechercher de l'estime par l'entremise d'objets qui méritent vraiment une valeur. La vanité, au contraire, donne un prix à des objets qui n'en valent pas – du moins, de l'avis de Rousseau. D'après ces principes, on peut qualifier un peuple de vain lorsque celui-ci cherche à se distinguer par des objets « frivoles », tels que le luxe et les richesses²²⁷. À l'inverse, est orgueilleux le peuple dont les passions dominantes l'inclinent à se distinguer par l'entremise d'objets nobles, véritablement dignes d'estime. Il s'ensuit que l'orgueil, bien qu'étant une ramification de l'amour-propre, est moins condamnable que la vanité, puisque même s'il pousse l'individu à s'asservir au regard et au dictat de l'opinion publique, les objets par lesquels ce même individu cherche les distinctions et l'admiration du public recèlent une valeur intrinsèque. Il reste à savoir quel est le type d'objet jugé réellement digne d'estime. À cet égard, le meilleur moyen de répondre à cet objectif est sans doute d'analyser les caractéristiques propres à un peuple orgueilleux.

D'après Rousseau, un peuple qui s'affirme comme sujet historique lors d'une lutte pour son indépendance peut, subséquent à cet acte, manifester de l'orgueil. « Comme il n'y a rien de plus réellement beau que l'indépendance et la puissance, dit-il, tout peuple qui se forme est d'abord orgueilleux. Mais jamais peuple nouveau ne fut vain; car la vanité, par sa nature, est individuelle; elle ne peut être l'instrument d'une aussi grande chose que de former un corps de nation »²²⁸. Si un peuple exerçant son indépendance peut être orgueilleux, c'est parce que celui-ci peut, à la suite de cette lutte, tenir en estime sa patrie puissante et victorieuse. Contrairement à l'opinion qui donne un prix au luxe et aux richesses — qui sont, par nature, des biens individuels et exclusifs —, un peuple qui fait montre de son indépendance et prend conscience de sa force et de sa vigueur donne un prix à « des objets grands et beaux par eux-mêmes », c'est-à-dire le bien collectif qu'est le peuple lui-même. Ce jugement du public doit alors produire de l'orgueil, car un peuple qui confère une valeur à sa propre patrie doit le porter à vouloir s'estimer par son appartenance.

²²⁷ « Ceux qui nous guident sont les artistes, les grands, les riches; et ce qui les guide eux-mêmes est leur vanité » (citée par Géraldine Lèpan, *Rousseau et le patriotisme*, op.cit., p. 142).

²²⁸ *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p. 511.

Étant donné que le peuple polonais venait tout juste de traverser une lutte pour son indépendance, on ne saurait être étonné de voir Rousseau faire simultanément référence à l'estime que ce premier devait porter à sa patrie et à son « noble orgueil ». Il écrit en discutant de la résistance des Confédérés : « [...] commencez toujours par donner aux Polonais une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie : après la façon dont ils viennent de se montrer, cette opinion ne sera pas fausse »²²⁹. Autrement dit, Rousseau soutient que la résistance des Polonais, c'est-à-dire « la façon dont ils viennent de se montrer », a fait en sorte de leur donner un jugement noble et imposant de leur propre patrie²³⁰. Il est donc tout à fait conséquent que Rousseau fasse par ailleurs mention de l'orgueil des Polonais. En effet, il note qu'à la suite de la « crise terrible » qu'elle vient tout juste de subir, la nation polonaise « chérira, [...] respectera des lois qui flatteront son noble orgueil, qui la rendront, qui la maintiendront heureuse et libre [...] »²³¹. En somme, après leur résistance face aux Russes, les Polonais vivront une « seconde naissance » typique à tout peuple qui récupère son indépendance. La reconquête de cette indépendance doit mener la nation polonaise à entretenir une haute image d'elle-même, ou si l'on veut, à être orgueilleuse, à vouloir s'estimer à travers l'inscription à propre collectivité.

Nous arrivons ici à un point essentiel. Dans la Conclusion des *Considérations*, Rousseau indique bien que l'entreprise du législateur d'établir le règne de la vertu civique n'implique aucunement la transformation radicale de l'individu; elle suppose plutôt qu'il tire avantage de l'être qui s'offre à lui : « N'ébranlez jamais trop brusquement la machine. [...] Ne pouvant créer tout d'un coup de nouveaux citoyens, il faut commencer par tirer parti de ceux qui existent; et offrir une route nouvelle à

²²⁹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 531. Voir aussi p. 561.

²³⁰ Soulignons que d'après Rousseau, ce n'est pas l'issue victorieuse de la lutte qui engendre l'orgueil, mais le simple fait d'avoir tenté de résister à une puissance extérieure. Il s'agit uniquement qu'un peuple exerce son indépendance pour bouleverser l'opinion publique et alimenter le sentiment d'admiration et d'estime à l'égard de sa patrie. À ce titre, on rappellera qu'en 1770, au moment où Rousseau se met à la rédaction des *Considérations*, la victoire des Confédérés est loin d'être acquise. D'ailleurs, la Pologne, entre 1772 et 1795, sera complètement rayée de la carte de l'Europe. Sur ce point, voir Barbara de Negroni, « Introduction », *op.cit.*, p. 41-42.

²³¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 535.

leur ambition, c'est le moyen de les disposer à le suivre »²³². Or l'objet dont le législateur aura à « tirer parti » des Polonais est cet orgueil, ces passions « nationales » qui les inclinent à investir leur amour-propre dans le désir de se distinguer par le service et le dévouement rendus à leur patrie. C'est précisément par l'entremise de cet orgueil que Rousseau croit qu'il est possible pour le législateur d'instaurer la vertu chez les Polonais.

Comprendre ce point commande d'abord d'écarter toute confusion sur le sens attribué au concept rousseauiste de vertu civique. S'il est utile de procéder ainsi, c'est parce que Rousseau change radicalement le sens attribué à la vertu — ou du moins, l'idée ou la représentation que la philosophie politique s'est traditionnellement faites de cette notion²³³. Cette dernière représentation de la vertu impliquait une modération, voire un anéantissement de l'égoïsme, de l'amour-propre et des intérêts particuliers. Montesquieu illustre très bien cette image de la vertu, dans le Livre V de *l'Esprit des lois*. Montesquieu avance en effet que la vertu suppose de bonnes mœurs; elle requiert que l'individu étouffe ses « passions particulières » et se livre plutôt aux « générales »²³⁴. Par conséquent, la vertu suppose l'amour de l'égalité et de la frugalité, puisque cet amour borne les désirs de l'individu au seul bien-être de la collectivité. Mais la vertu, précise encore Montesquieu, est une pratique difficile : elle demande des efforts et un contrôle de soi considérables. Pour tout dire, l'étouffement des passions individuelles qu'exige la réalisation de la vertu demande une abnégation, voire une forme d'ascétisme comparable à celle d'un moine²³⁵. Pour ces raisons, dans un siècle de « commerces » et de « finances », on ne saurait raisonnablement espérer un retour à la vertu des sociétés antiques. Ce dessein serait d'ailleurs irréalisable, sinon dangereux et tyrannique, puisque son exécution accablerait l'individu moderne :

²³² *Ibid.*, p. 569. Soulignons qu'il en va de même pour la réformation de la Corse : « Il s'agit moins de devenir autres que vous n'êtes, que de savoir vous conserver tels » (*Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p. 494).

²³³ Sur ce point, voir Ryan Patrick Hanley, « Enlightened Nation Building : The “Science of the Legislator” in Adam Smith and Rousseau », *American Journal of Political Science*, Vol. 52, N° 2, 2008, p. 219-234. Voir également Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, *op.cit.*, p. 292-293.

²³⁴ Montesquieu, *l'Esprit des lois*, Livre V, Chapitre II, p. 148.

²³⁵ *Ibid.*, p. 148.

« ce qui était *maxime* [chez les Anciens], on l'appelle *rigueur* [chez les modernes]; ce qui était *règle*, on l'appelle *gêne*; ce qui était *attention*, on l'appelle *crainte* »²³⁶.

Rousseau affiche également un scepticisme à l'égard de la capacité de l'individu à satisfaire aux exigences traditionnelles de la vertu. Plus que simplement sceptique, Rousseau se veut profondément pessimiste quant à la possibilité de voir l'individu être en mesure de modérer ses penchants²³⁷ :

« Celui qui sait régner sur son propre cœur, tenir toutes ses passions sous le joug, sur qui l'intérêt personnel et les désirs sensuels n'ont aucune puissance, et qui, soit en public, soit tout seul et sans témoin, ne fait en toute occasion que ce qui est juste et honnête, sans égard aux vœux secrets de son cœur : celui-là seul est homme vertueux. S'il existe, je m'en réjouis, pour l'honneur de l'espèce humaine [...] À cela près, je n'ai vu dans les apparentes vertus des hommes que forfanterie, hypocrisie et vanité »²³⁸.

Certes, Rousseau concède clairement dans la suite du passage être conscient que des hommes vertueux ont existé auparavant: Fénelon ou Catinat sont des modèles d'hommes vertueux qui ont laissé leur marque dans l'histoire. Mais ces derniers sont des exceptions qui confirment son constat. À cela près, en effet, notre auteur n'a vu que dissimulation et mauvaise foi. Tout bien considéré, Rousseau ne croit guère dans les capacités de l'homme à modérer ses appétits; l'homme, selon lui, est essentiellement guidé par ses passions et ses intérêts. Il semblerait alors que Rousseau tend à partager le point de vue des modernes selon lequel la vertu civique (celle entendue par Montesquieu et la tradition du républicanisme classique) est antithétique aux siècles éclairés²³⁹. Un désenchantement, un défaitisme de la part de l'auteur du

²³⁶ *Ibid.*, Livre III, Chapitre III, p. 117. D'où l'idée, chez Montesquieu, que dans les conditions modernes (celles du commerce), la république vertueuse et le despotisme tendent à converger. Pour un constat historiciste semblable à celui de Montesquieu, se référer aussi à la réflexion de Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », p. 593-619, in *Écrits politiques*, M. Gauchet (éd.), Paris, Gallimard, 1997.

²³⁷ Cf., Bertrand de Jouvenel, « Rousseau, évolutionniste pessimiste », *op.cit.*, p. 429-431.

²³⁸ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, cité par Bertrand de Jouvenel, *ibid.*, p. 430.

²³⁹ Il faut noter, toutefois, que contrairement aux modernes, Rousseau ne pense pas que la vertu comme modération des appétits humains était plus réalisable dans l'Antiquité. Selon ses vues, c'est l'Homme, et non pas uniquement l'homme moderne, qui est guidé par ses passions et ses intérêts. Ainsi, pour Rousseau, on ne saurait penser que les Anciens étaient plus aptes que les modernes à exercer cette vertu. À ce sujet, se référer aux *Fragments sur les lettres et la vertu*, O.C., II, p. 181.

Contrat social? Il semble que non; en arriver à ce constat ferait violence à la juste compréhension de ce qui engage exactement la pratique de la vertu rousseauiste.

Bien que Rousseau partage la même *conception* de la vertu civique que Montesquieu, il y supprime toutefois « l'aspect négatif et contraignant »²⁴⁰ propre à son *exercice*. Autrement dit, Rousseau conceptualise la vertu non seulement comme une pratique qui admet les passions particulières, mais aussi qui les instrumentalise et les redirige de telle sorte que leurs poursuites s'amalgament à son exercice. En ce sens, la vertu rousseauiste ne peut être exercée que par un chemin détourné. Ce processus est semblable à la doctrine tocquevillienne de « l'intérêt bien entendu » selon laquelle les Américains sont portés à se dévouer au bien public, et ce, en poursuivant leurs intérêts particuliers²⁴¹. Suivant cette démarche, la pratique de la vertu implique une ruse objective, au sens où les individus, tout en satisfaisant leurs intérêts particuliers, finissent *malgré eux* par être vertueux. Pour Rousseau, il en revient précisément au législateur d'instaurer la pratique de cette « vertu ». Discutant des Corses, il écrit : « Je ne leur prêcherai pas la morale, je ne leur ordonnerai pas d'avoir des vertus, mais je les mettrai dans une position telle qu'ils auront ces vertus, sans en connaître le mot; et qu'ils seront bons et justes, sans trop savoir ce que c'est que justice et bonté »²⁴². Dans l'hypothèse que les Corses deviennent un jour vertueux sans savoir exactement ce qu'est la vertu, cela sera grâce au législateur qui aura implanté la pratique de la vertu par des moyens détournés, c'est-à-dire en établissant les conditions afin que les individus poursuivent leurs intérêts par l'entremise du « sacrifice » au bien commun.

Afin de réaliser la vertu, il s'agira pour le législateur de créer ou, pour être plus exact, de *stimuler* et de *vivifier* des conditions propices pour que les individus veuillent se distinguer par l'entremise des services et du dévouement rendus à la patrie. En d'autres termes, le législateur aura à manipuler l'individu afin que ce dernier convoite, par l'exercice de la vertu, des honneurs et des mérites; afin qu'il désire, par

²⁴⁰ Géraldine Lèpan, *Rousseau et le patriotisme*, op.cit., p. 149.

²⁴¹ Cf., Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Livre II, Chapitre VIII, p. 153-156.

²⁴² *Projet de constitution pour la Corse* (Fragments), O.C., III, p. 514.

ses actions vertueuses, l'approbation et l'estime du public²⁴³. Comprendre ce projet commande de rappeler encore une fois que Rousseau ne saurait espérer anéantir les passions individuelles : « On ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt, je le sais »²⁴⁴. Le premier mobile des actions des individus est le désir de se distinguer : « Tous veulent être admirés. Voilà la secrète et dernière fin des hommes. Il n'y a que les moyens de différents »²⁴⁵. Selon Rousseau, le « moyen » le plus commun, c'est-à-dire la « première voie qui se présente » à l'individu pour se distinguer, est de nature pécuniaire. Pourtant, il existe d'autres moyens de se distinguer. Or, écrit-il, « ce sont ces moyens dont le choix dépend de l'habilité du législateur. Les peuples voient bien le terme, mais c'est à lui d'en marquer la route »²⁴⁶. Dans ce cadre, le législateur aura à « [...] exciter le désir et [...] faciliter les moyens de s'attirer par la vertu la même admiration qu'on ne sait s'attirer aujourd'hui que par la richesse »²⁴⁷. Ainsi, il s'agira pour le législateur de s'assurer que les individus désirent s'estimer par le service à la patrie; aspirent à la vertu par l'attribution d'honneurs et de mérites; assouvissent leur amour-propre par le dévouement à la collectivité; bref, ce grand homme aura à faire en sorte, comme le note Rousseau, que « le témoignage public de la vertu d'un homme [soit] le plus doux prix qu'il [...] puisse recevoir », et que la récompense du dévouement à la patrie soit « dénoncée publiquement comme telle »²⁴⁸.

Voilà qui révèle un premier indice démontrant en quoi la « transformation » du législateur n'implique pas de créer de nouveaux individus, mais « de tirer parti de ceux qui existent ». L'événement vécu par les Polonais offre au législateur la possibilité de porter ceux-ci à vouloir se distinguer par le dévouement rendu à la patrie. Cela provient du fait que pour exciter chez l'individu le désir de se distinguer par la vertu, il nécessite au préalable qu'un peuple juge sa patrie digne d'estime et

²⁴³ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critiques de raisons politiques*, op.cit., p. 300.

²⁴⁴ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 551.

²⁴⁵ *Fragments sur les lettres et la vertu*, O.C., II, p. 181.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 181.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 181.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 181. Les moyens de s'attirer par la vertu l'admiration du public doivent se faire, comme Rousseau le développera plus en détail dans la suite des *Considérations*, par un système complexe d'attribution d'honneurs et de récompenses publiques à tous les citoyens qui auront rendu service à la patrie. Voir *Considération sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 537-568.

attribue « une haute opinion » à cette dernière. C'est en ce sens que Blaise Bachofen écrit que « l'orgueil collectif permet de cultiver le sentiment de l'honneur dans l'individu : le souci de se distinguer et de bien mériter de la collectivité sera d'autant plus vif que chacun se fera une plus haute idée du peuple auquel il appartient, et sous le regard duquel il agit »²⁴⁹. Or comme il a été démontré plus haut, ce sentiment d'orgueil est déjà présent chez les Polonais, car le combat pour leur indépendance les a portés à attribuer une valeur à leur propre patrie et à s'estimer par l'appartenance à cette dernière. Point essentiel, c'est précisément sur cette disposition que le législateur aura à s'appuyer lors de sa réforme. « Il faut saisir la circonstance de l'évènement présent, écrit Rousseau, pour monter les âmes au ton des âmes antiques. Il est certain que la confédération de Bar a sauvé la patrie existante. Il faut graver cette grande époque en caractères sacrés dans tous les cœurs polonais »²⁵⁰. Si le législateur doit saisir la circonstance de l'évènement présent, c'est parce que la résistance et la tentative de recouvrement de l'indépendance des Polonais ont amené ces derniers à entretenir une grande opinion d'eux-mêmes, et à s'enorgueillir de leur appartenance nationale. Comme l'indique bien Rousseau dans ce passage qui mérite d'être cité une seconde fois: « [...] commencer toujours par donner aux Polonais une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie : après la façon dont ils viennent de se montrer, cette opinion ne sera pas fausse »²⁵¹. Le projet du législateur consistera ainsi à cultiver des dispositions déjà présentes chez les Polonais, à savoir le noble orgueil et l'estime portés à leur propre patrie, ou, si l'on veut, à *renforcer* cette haute opinion qu'ils ont d'eux-mêmes; condition essentielle pour que « chaque citoyen trouve sa jouissance et la nourriture de son amour-propre dans le désir d'en obtenir l'estime »²⁵².

Afin que les Polonais veuillent se distinguer par les services rendus à la patrie, le législateur tâchera de cultiver le jugement que l'opinion publique attribue à la patrie, et ce, afin de faire régner chez ceux-ci *l'amour de la patrie*. Les mécanismes dont

²⁴⁹ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critiques des raisons politiques*, op.cit., p. 301.

²⁵⁰ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 531.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 531.

²⁵² Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critiques des raisons politiques*, op.cit., p. 302.

dispose le législateur pour exécuter ce projet sont multiples et exposés par Rousseau avec minutie. C'est en fait par l'instauration d'« institutions oiseuses » que le législateur manipulera l'opinion et cultivera le jugement que les Polonais portent à leur patrie : « Par où donc émouvoir les cœurs, et faire aimer la patrie et ses lois? L'oserai-je dire? Par des jeux d'enfants, par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes chéries et des attachements invincibles »²⁵³. Ce dessein peut paraître à première vue quelque peu insolite pour les modernes, voire l'objet de risée²⁵⁴. Pourtant, Rousseau ne fait ici que renouer encore une fois avec une pratique commune de la philosophie politique classique : la régulation des mœurs. Qu'on rappelle à ce titre que Lycurgue institua un peuple « en lui montra[nt] sans cesse sa patrie dans ses lois, dans ses jeux, dans sa maison, dans ses amours, dans ses festins ». Par cette pratique, « naquit [...] cet ardent amour de la patrie qui fut toujours la plus forte ou plutôt l'unique passion des Spartiates »²⁵⁵. Qu'on pense également à Numa, pour reprendre l'exemple de notre première section, qui instaura chez les Romains des « rites frivoles et superstitieux en apparence », telles que des cérémonies religieuses. Pourtant, ces institutions attachèrent les Romains « les uns aux autres, et tous à leur sol »²⁵⁶. En somme, tous ces législateurs, par l'intermédiaire de ces institutions, firent en sorte que ces peuples aient une « fierté et l'estime d'eux-mêmes » et qu'ils soient « attach[és] fortement à [leur] patrie »²⁵⁷. C'est donc dans la perspective d'un renouement avec cette pratique qui tire son origine des arts de gouverner — pratique qui consiste à instituer des institutions propres à insuffler l'amour de la patrie — que nous devons aborder l'entreprise du législateur.

²⁵³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 529.

²⁵⁴ C'est aussi le point de vue de Judith Shklar, qui voit dans la « description sans fin » des détails de l'organisation de plan de réforme pour la Pologne une marque typique du « pseudo-réalisme » et de l'utopisme de Rousseau. (Judith Shklar, *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, *op.cit.*, p. 14-55, notre traduction). Sur ce point, voir Ethan Putterman, « Realism and Reform in Rousseau's Constitutional Projects for Poland and Corsica », *Political Studies*, Vol. 49, 2001, p. 481-494.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 529.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 529.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 530.

Faute d'espace et de temps, une seule de ces institutions sera ici exposée : les fêtes publiques. Le rôle déterminant que jouent les fêtes a très bien été souligné par Starobinski dans sa lecture de la *Lettre à d'Alembert*²⁵⁸. Par exemple, après avoir montré en quoi l'établissement d'un théâtre à Genève aurait un effet dévastateur sur les mœurs, Rousseau indique néanmoins dans les dernières pages de sa *Lettre* qu'une certaine forme de spectacle peut s'avérer utile, voire nécessaire pour les peuples libres : « Quoi! ne faut-il donc aucun spectacle dans une République? Au contraire, il en faut beaucoup »²⁵⁹. Cependant, les spectacles auxquels Rousseau fait référence ne sont pas ceux du Paris des Voltaire et d'Alembert. Les spectacles qui méritent ses éloges sont ceux qui se déroulent en plein air, où tout le peuple est rassemblé dans un esprit des plus festifs. Lors de leur déroulement, le peuple se donne en image à lui-même, s'offre à sa propre admiration :

« Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. [...] Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis »²⁶⁰.

S'il importe peu de savoir ce qui sera représenté dans la fête, c'est parce que le seul élément qui revêt une importance est que le peuple soit rassemblé et se contemple dans sa propre allégresse. Cette contemplation est un moment où le peuple est en mesure de se voir et de s'estimer. Voilà le point qui intéresse réellement Rousseau.

On peut remarquer le même phénomène dans la description, quelques pages plus loin, de l'une de ces fêtes dont il fut témoin lors de son enfance à Genève. La description se déroule comme suit : à la suite de son exercice militaire, le régiment de Saint-Gervais s'assembla de façon plus ou moins spontanée et entama une danse qui se transforma aussitôt en jubilation collective. Or beaucoup plus qu'une simple danse, il émana de l'exercice une allégresse généralisée. Malgré l'aspect bucolique de ce tableau, en dépit de la véracité douteuse de cette image — il faut l'avouer — quelque peu pathétique, on ne saurait passer outre les dernières lignes de cette description,

²⁵⁸ Cf., Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, op.cit., p. 116-121.

²⁵⁹ *Lettre à d'Alembert*, p. 232-233.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 233-234.

alors que le père de Rousseau, s'adressant à son fils, en conclut : « Jean-Jacques [...] aime ton pays. Vois-tu ces bons Genevois; ils sont tous amis; ils sont tous frères; la joie et la concorde règnent au milieu d'eux. Tu es Genevois : tu verras un jour d'autres peuples; mais, quand tu voyagerais autant que ton père, tu ne trouveras jamais leur pareil »²⁶¹. Il est significatif que le père de Rousseau conseille à son fils, en guise de conclusion, d'aimer son pays, car la fête, encore une fois, offre simultanément au peuple l'occasion de contempler sa beauté et son bonheur, et de lui faire sentir que c'est au sein de sa propre patrie qu'il ressent le plus grand bien.

Il importait, aux dires de Rousseau, que les Genevois aient des fêtes publiques. Or il en va de même en Pologne : « Il faut qu'on s'amuse en Pologne, plus que dans les autres pays »²⁶². On remarque que les fêtes décrites dans les *Considérations* doivent avoir le même objectif que celles qui se déroulèrent à Genève : porter l'opinion publique à juger la patrie comme un objet digne d'estime²⁶³. En effet, l'une des caractéristiques des fêtes (ainsi que toutes les autres formes d'amusement qui doivent avoir lieu en Pologne) est son exclusivité : « Il faut inventer des jeux, des fêtes, des solennités qui soient si propres à cette cour-là qu'on ne les retrouve dans aucune autre »²⁶⁴. Le caractère exclusif des fêtes publiques joue d'abord une fonction négative, soit d'éviter que le peuple polonais se « mêle avec ses voisins » et qu'il adopte les mœurs corrompues des autres nations européennes. Mais en sus de cette fonction, les fêtes ont le mérite de faire sentir aux citoyens qu'ils goûtent à un plaisir qu'*eux seuls* sont en mesure de savourer. C'est d'ailleurs dans ce cadre que Rousseau rappelle aux Polonais une anecdote à propos des plaisirs exclusifs qu'étaient en mesure de chérir les Lacédémoniens : « Souvenez-vous de ce Spartiate gorgé de voluptés de la cour du grand roi, à qui l'on reprochait de regretter la sauce noire. “Ah! dit-il au satrape en soupirant, je connais tes plaisirs, mais tu ne connais pas les miens” »²⁶⁵. Bref, le plaisir que procurent les jeux et les fêtes publiques aux

²⁶¹ *Ibid.*, p. 248, note.

²⁶² *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 532.

²⁶³ Pour un exposé utile de fêtes polonaises et de leurs influences sur l'opinion publique, voir Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, *op.cit.*, p. 293-305.

²⁶⁴ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 532.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 531.

Polonais doit leur faire sentir que la patrie est l'unique lieu de leur bonheur, et donc engendrer cette affection comparable à un trésor dont eux seuls connaissent les délices.

Rousseau insiste par ailleurs sur la « décoration publique » qui doit accompagner les jeux et les fêtes. Cette décoration a deux fonctions qui convergent encore vers les mêmes fins : stimuler l'amour de la patrie chez les Polonais. En premier lieu, le caractère solennel et majestueux relié à la décoration « donne à l'autorité un air d'ordre et de règle qui inspire la confiance et qui écarte les idées de caprice et fantaisie attachées à celle du pouvoir arbitraire »²⁶⁶. La gravité et la formalité des fêtes ont donc le mérite de faire ressentir au peuple que rien n'est laissé au hasard ou à l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir – conditions essentielles afin de lui inspirer de la confiance à l'égard ses chefs. En outre, la décoration elle-même peut orienter l'opinion publique en mettant en valeur certains objets dignes d'estime, tout en en discréditant d'autres : « Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la décence et la gravité, et l'on n'y doit présenter à son admiration que des objets dignes de son estime »²⁶⁷. Cette idée est bien illustrée par Rousseau lorsqu'il relate comment les Romains étalaient, lors d'une victoire militaire, le luxe des vaincus : « plus il brillait, moins il séduisait; son éclat même était une grande leçon pour les Romains »²⁶⁸. Similairement, Rousseau suggère que l'exposition de deux gerbes de blé dans le sénat polonais, combinée au cérémonial et à la gravité du lieu, aura l'effet de pousser l'opinion publique à estimer un objet simple et rustique associé à la patrie, à la terre du pays²⁶⁹.

Dans ces conditions, on comprend la raison pour laquelle Rousseau accorde une importance cruciale, voire obsessionnelle, à ces « jeux d'enfants » que sont les fêtes publiques. Cette raison est la suivante : le législateur qui, dans le *Contrat social*,

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 532.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 532.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 532.

²⁶⁹ Ci-dessus, voir Colette Ganochaud, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, op.cit.*, p. 275, ainsi que p. 302-303.

devait « pour ainsi dire changer la nature humaine »²⁷⁰ doit en réalité « savoir dominer les opinions, et par elles gouverner les passions des hommes »²⁷¹. Or l'instauration par le législateur de ces fêtes doit justement accentuer la haute opinion qu'ont les Polonais de leur propre patrie en développant chez eux un vif et puissant sentiment d'amour à son égard. Cet amour des Polonais pour leur patrie doit, par la suite, mener ceux-ci à vouloir se distinguer dans l'action collective. Voilà qui fait sens de cette curieuse affirmation, dans l'*Économie politique*, selon laquelle : « [...] l'amour de la patrie [...] joint la force de l'amour-propre à toute la beauté de la vertu »²⁷². Or, comme nous avons tâché de le révéler, les Polonais, par leur résistance aux Russes, ont déjà « cette grande d'opinion d'eux-mêmes et de leur patrie », cet orgueil propre à tout peuple qui exerce son indépendance; c'est ce qui nous permet d'arriver au constat que la transformation morale du législateur ne se veut nullement « autoritaire », car elle se limite simplement à renforcer un *état de fait* et à cultiver des mœurs qui disposent les Polonais à exercer la vertu.

²⁷⁰ *Contrat social*, O.C., II, p. 531.

²⁷¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 533.

²⁷² *Économie politique*, O.C., II, p. 283.

Conclusion

À l'égard des accusations dont la pensée de Rousseau fut l'objet, ce mémoire avait pour objectif de démontrer que l'entreprise du législateur n'implique pas une altération radicale et « autoritaire » de la nature humaine. Selon cette visée générale, nous avons voulu exposer que la mission du législateur d'instaurer le règne de la vertu consistait, pour l'essentiel, à parachever des dispositions déjà présentes chez les individus, c'est-à-dire à s'appuyer sur ces dispositions. Conséquemment, la transformation effectuée par le législateur ne saurait faire violence à leur nature.

En arriver à ce constat exige, dans un premier temps, de comprendre que les mœurs définissent l'objet du législateur. Cette centralité accordée par Rousseau aux mœurs dénote la réactualisation, chez ce dernier, d'un certain art de gouverner traditionnellement associé aux Anciens. Cet art assigne une importance décisive aux dispositions morales des individus; il aborde ces dernières comme une condition de possibilité de la loi. C'est à la lumière de cette tradition que nous avons exposé la conception machiavélienne du législateur, tout en montrant son influence sur celle de Rousseau. Malgré le fait que les conceptions machiavéliennes et rousseauistes du législateur s'apparentent quant à leurs *objets*, il n'en demeure pas moins qu'elles se distinguent par rapport à la question des possibilités offertes au législateur d'entreprendre une action réformatrice. Cette démarcation conceptuelle découle de leurs vues respectives sur la nature humaine; tandis que Machiavel postule l'identité humaine dans l'histoire, on retrouve chez Rousseau une conception évolutionniste de l'homme. Cette évolution, généralement corruptrice, pose des limites aux possibilités du législateur d'entreprendre une action salutaire.

Ce constat dévoile le thème plus général de la conception pessimiste du « progrès » historique des mœurs chez Rousseau. Ce thème a d'abord été abordé dans le cadre d'une relecture du *Discours sur les sciences et les arts*. Cette dernière a mis en exergue la position de Rousseau, face à « ses lecteurs oisifs » l'accusant de radicalisme, selon laquelle les peuples aux mœurs corrompues ne sauraient être le sujet d'une réforme. Cette renonciation quelque peu contre-intuitive, chez Rousseau,

émane de son « contextualisme », c'est-à-dire du fait que l'histoire singulière et différenciée des peuples s'avère l'élément en mesure de déterminer les possibilités de réforme des mœurs.

Ce caractère décisif attribué aux mœurs peut se comprendre à la lumière de leur « historicisation », c'est-à-dire par la médiation de la conception pessimiste de l'évolution des mœurs chez Rousseau. Ce thème renvoie d'abord à l'idée selon laquelle les mœurs sont une matière qui doit fatalement se corrompre au cours du devenir historique. Ce processus peut être divulgué par l'entremise d'une analyse de la théorie des formes de gouvernement, soit en démontrant que le cycle de corruption des régimes est en réalité une manifestation de l'inéluctabilité de la corruption des mœurs. Mais plus que de simplement postuler ce processus sans aucune explication, Rousseau avance en fait que l'inéluctabilité de la corruption émane du lien entre les mœurs et l'opinion publique, et plus particulièrement de l'idée voulant que l'opinion soit génératrice des mœurs. Bref, cette inéluctabilité découle de certaines propriétés intrinsèques à l'opinion publique, à savoir sa versatilité et sa vulnérabilité face aux contingences corruptrices de l'histoire.

Rousseau, en pensant l'évolution corruptrice des mœurs, en vient du même souffle à constater que cette corruption peut potentiellement atteindre un stade irrémédiable, c'est-à-dire une débilitation morale selon laquelle toute tentative de réforme des mœurs est jugée vaine et dangereuse. Cette perspective provient du jugement selon lequel le siècle des Lumières représentait dans l'histoire universelle une décadence inédite; l'encensement du luxe par l'opinion publique ainsi que le discrédit jeté sur la vertu prohibent la restauration de cette dernière. Par une compréhension du pessimisme historique, il devient ainsi possible de saisir la raison pour laquelle Rousseau suggère au législateur non pas d'entreprendre une réforme, mais d'appliquer des « palliatifs » à la corruption, c'est-à-dire de maintenir le développement des sciences et des arts dans une société aux mœurs corrompues. Cette suggestion est une manifestation probante de l'idée voulant que l'état des mœurs circonscrive la réforme de législateur, car ce dernier doit prendre acte de ce

fait et « pactiser » avec les dispositions morales des individus, non d'en faire abstraction.

La réforme entreprise en Pologne a été l'ultime tentative de répondre au problème essentiel qui a traversé ce mémoire : savoir ce qu'il fallait précisément entendre par la transformation humaine inhérente à la mission du législateur. Cette tentative a démontré que le législateur s'applique à cultiver des dispositions déjà présentes chez les Polonais, soit de leur orgueil découlant de la haute opinion que ceux-ci se font de leur patrie. Cette démarche du législateur avait déjà été dévoilée dans les sections précédentes, en faisant voir que son action réformatrice à l'égard des peuples policés suppose un pacte avec leurs mœurs, et donc de tirer du mal même un remède. Par une manipulation minutieuse et savamment calculée de l'opinion publique, l'entreprise du législateur consiste alors à s'appuyer sur cet orgueil, soit cette branche de l'amour-propre, pour faire en sorte que les Polonais veuillent se distinguer par l'intermédiaire des services et du dévouement consacrés à la patrie. C'est ce qui éclaire l'affirmation de Rousseau dans les *Considérations*, répétons-le, selon laquelle « quiconque se mêle d'instituer un peuple doit savoir dominer les opinions, et par elles gouverner les passions des hommes »²⁷³. Dominer les opinions, car c'est par leur entremise qu'il s'avère possible de réguler les mœurs, c'est-à-dire de pousser les hommes à transposer leur amour-propre dans le désir de se distinguer par et dans l'action collective. Or, cette « domination » est en définitive une simple accentuation d'un état de fait, puisque les Polonais ont déjà cette haute opinion d'eux-mêmes.

Cette démarche mène pourtant à une curieuse ironie. Après avoir montré que l'entreprise du législateur ne renvoie nullement à un art de gouverner d'aspiration autoritaire, il y a néanmoins des raisons légitimes de se demander si elle suppose véritablement la liberté de l'individu, et, par ce fait même, de s'interroger sur les considérations de Rousseau à l'égard de sa propre solution politique. Ce questionnement découle de deux problèmes distincts mais complémentaires. En premier lieu, il faut remarquer que l'ensemble des actions du législateur sur les

²⁷³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 533.

peuples est fait sous le sceau de la ruse et de la duplicité²⁷⁴. Afin d'édifier le règne de la vertu, le législateur doit manier certains signes, des images, et ce, toujours dans le but de régler l'opinion publique. L'exemple des fêtes patriotiques est révélateur de ce type de manipulation dissimulatrice. En effet, les fêtes ne sont rien d'autre qu'un élément constitutif d'une mise en scène adroitement orchestrée par le législateur pour exhiber aux Polonais une haute image de leur patrie; afin de « faire voir les objets tels qu'ils sont, [et] quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître »²⁷⁵. En ce sens, le législateur, par une habile mise en scène, trompe le peuple afin de lui faire exercer sa liberté; il crée des conditions dans l'objectif de diriger les volontés des individus, tout en assumant que la genèse de cette volonté n'est point spontanée ou naturelle, mais purement artificielle. Philip Knee résume bien cette idée : d'après la démarche du législateur, « [...] les citoyens [sont] amenés à réaliser les fins rationnelles par leur propre liberté, en étant placés dans des situations telles qu'on leur donne, au niveau des motivations les plus profondes, des objectifs pour leur volonté sans qu'ils le sachent »²⁷⁶. Bien sûr, la façon dont sont amenés les citoyens à exercer cette liberté n'implique pas de faire violence à leur nature; bien sûr, cette duperie suppose un objectif « noble » et en quelque sorte libérateur. Cela s'entend. Mais, il n'en demeure pas moins que ces individus exercent leur liberté sans en être les agents. Les individus, dans le monde déconcertant de Rousseau, exercent et sont simultanément victimes d'une « liberté-soumission »²⁷⁷. Peut-on, en ce cas, parler d'un authentique exercice de la liberté?

La duplicité du législateur est intimement liée à un second problème, sans doute plus fondamental encore que le premier. En effet, non seulement l'individu rousseauiste exerce malgré lui sa liberté, mais demeure également sous la dépendance de l'opinion, c'est-à-dire de l'estime d'autrui. C'est dire que bien que l'amour-propre soit redirigé vers des objets qui méritent effectivement d'être jugés comme dignes d'estime et des fins véritablement louables, l'individu demeure néanmoins dépendant

²⁷⁴ Voir Philip Knee, « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau », *Philosophiques*, Vol. 14, N° 2, 1987, p. 299-327.

²⁷⁵ *Contrat social*, O.C., II, p. 531.

²⁷⁶ Philip Knee, « Agir sur les cœurs [...] », *op.cit.*, p. 317-318.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 318.

de l'opinion et sous l'emprise de ce mal qu'est l'amour-propre. Leo Strauss a très bien compris ce problème qui est symptomatique, selon lui, du conflit « insoluble » chez Rousseau entre individu et communauté ou entre le retour à la cité et le retour à la nature²⁷⁸. D'après Strauss, Rousseau a toujours pensé que la société, *quelle que soit sa forme*, allait à l'encontre de la liberté humaine, soit de l'indépendance radicale et indéterminée telle que vécue par l'homme dans l'état de nature : « Rousseau crut jusqu'à la fin que la bonne sorte de société elle-même est une forme d'esclavage »²⁷⁹. C'est que même la société juste implique la contrainte et la soumission de l'individu à l'estime des autres, car toute société « trouve son aliment dans la foi ou l'opinion »²⁸⁰. C'est ce qui explique plusieurs passages curieux où Rousseau fait référence à la loi non pas comme un instrument libérateur, mais asservissant. Dans le tout premier chapitre du *Contrat social*, à titre d'exemple, Rousseau affirme : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. *Qu'est-ce qui peut le rendre légitime?* Je crois pouvoir répondre à cette question »²⁸¹. Résumons : l'homme dans l'état de nature est libre, mais il se trouve actuellement esclave. Le plus puissant des tyrans est lui-même assujetti, peut-être même plus que ses inférieurs, car il ne saurait jamais dominer totalement ces derniers, c'est-à-dire être le maître *absolu* de leur volonté; par conséquent, le tyran demeurera toujours esclave de ses esclaves. Mais comment rendre compte de ce changement? Rousseau dit l'ignorer, mais il le sait très bien, car son explication se retrouve dans le *Discours sur l'inégalité* : cette transformation provient de la genèse de l'opinion et de l'amour-

²⁷⁸ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op.cit.*, p. 222. Ce que critique implicitement Strauss en avançant cette thèse est la lecture néo-kantienne de Rousseau, dont le représentant le plus emblématique est sans doute Ernst Cassirer : « Aujourd'hui les commentateurs les plus sérieux de Rousseau inclinent à penser qu'il a finalement réussi à dominer ce qu'ils regardent comme une hésitation temporaire. Le Rousseau de la maturité, soutiennent-ils, trouva une solution qui devait, selon lui, satisfaire également les prétentions légitimes de l'individu et celles de la société : solution qui consistait en un certain type de société » (*ibid.*, p. 222). Sur ce point, voir Fabrice Paradis Béland, « L'unité de la pensée de Rousseau : le débat Strauss-Cassirer », *De Philosophia*, Vol. 28, N° 1, 2004, p. 1-14.

²⁷⁹ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op.cit.*, p. 222.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 224.

²⁸¹ *Contrat social*, O.C., II, p. 518. Notre soulignement. Sur l'interprétation de ce passage, voir l'article « The Three Waves of Modernity », in *An Introduction to Political Philosophy : ten essays by Leo Strauss*, H. Giddin (ed.), Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 92-93.

propre qui est inhérente au développement de la société. Et ce que Rousseau s'appliquera à théoriser dans le *Contrat social*, sont des *chaînes légitimes*. Autrement dit, Rousseau montrera que le législateur peut, par une régulation de l'opinion et des mœurs, faire que chaque individu trouve la nourriture de son amour-propre non dans l'estime de tel ou tel individu, mais dans tous les membres de la communauté. Mais, bien que cette transformation soit modérée, l'individu demeurera, tout compte fait, dépendant de l'opinion.

On ne saurait donc être surpris de constater que Rousseau, comme le note encore Strauss, a toujours caressé l'idée d'un « retour à la nature », soit d'une vie menée hors du social : « [s]e débarrasser de la société, l'autorité, la contrainte, la responsabilité, en un mot revenir à l'état de nature reste donc pour lui une possibilité légitime »²⁸². Ce passage doit être entendu avec circonspection : il ne saurait être appréhendé comme le projet farfelu de Rousseau de retourner vivre avec les « ours », c'est-à-dire dans son sens intégral. La civilisation est un fait définitif. D'ailleurs, ce projet est impossible; l'homme, tel que le conçoit Rousseau, ne peut « rétrograder ». Il s'agit plutôt de chercher la meilleure « approximation » possible de l'état de nature, pense Strauss, soit le type de vie qui correspond le plus à l'indépendance radicale de l'homme dans l'état de nature. Selon Strauss, c'est l'individu vivant hors des contraintes de la société, le « promeneur solitaire », qui apparaît être la plus fidèle approximation de l'état de nature. Il en est ainsi du fait que l'individu solitaire se suffit entièrement à lui-même, n'est dépendant de personne et se trouve ainsi en mesure de savourer le « sentiment de sa propre existence »²⁸³. Comme l'écrit Strauss : « [...] tandis que les hommes sociables ne tirent leur existence qu'exclusivement des opinions de leurs congénères, l'homme naturel, et même en vérité le sauvage, sent naturellement qu'il existe [...] »²⁸⁴. Voilà qui fait écho à un passage du *Discours sur l'inégalité* où Rousseau écrit, de son côté : « [...] le sauvage vit en lui-même;

²⁸² *Droit naturel et histoire*, op.cit., p. 222. Strauss écrit, dans la même perspective : « La société civile doit [...] être dépassée non pas dans le sens de la fin humaine la plus haute, mais dans le sens d'un retour aux origines, au premier passé de l'homme » (*ibid.*, p. 244).

²⁸³ « Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence [...] » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., II, p. 219). Voir également p. 228.

²⁸⁴ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op.cit., p. 252.

l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur propre jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »²⁸⁵. L'individu qui se dégage des contraintes du social se raccorde à l'état de nature; ne dépendant plus d'autrui, ne définissant plus son existence par l'entremise du regard des autres, il devient apte à être pleinement lui-même, à sentir son existence, qui est par nature paisible et agréable, ou, si l'on veut, le synonyme même du bonheur humain.

Il est sans doute utile, à ce moment-ci, de rappeler le lien intime établi par Rousseau entre la constitution de mœurs et l'opinion publique. D'abord, mentionnons à nouveau que la corruption s'avère un processus inéluctable dû au fait que l'opinion publique est appréhendée par Rousseau comme un phénomène instable et dynamique, qui est attaqué par ces « accidents » qui doivent advenir. À la lumière de ce dernier point, il semble possible de formuler l'hypothèse selon laquelle l'individu qui s'écarterait de la société et du règne de l'opinion pourrait se dégager, par la même occasion, de l'histoire et de la dégénération morale. C'est ce qui apparaît se dégager, en définitive, de la lecture de Strauss. En effet, si la société « trouve son aliment dans la foi ou l'opinion », on peut supposer que se retirer de la société et ainsi ressentir le sentiment de son existence en se suffisant pleinement à soi-même, sans égard aux autres, implique un détachement à l'égard du « flux continu [de] la terre »²⁸⁶. Autrement dit, s'extraire du social conduirait à l'abolition du « passé et [du] futur »²⁸⁷, selon les termes de Strauss. Une étude plus exhaustive serait à entreprendre afin d'examiner si la destination ultime de l'homme rousseauiste, où le bonheur est enfin apte à se réaliser, ne se trouve pas *hors du temps*. Quoi qu'il en soit, certains passages des œuvres autobiographiques de Rousseau offrent déjà de précieux indices quant à la validité de cette hypothèse.

²⁸⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., II, p. 246.

²⁸⁶ *Les rêveries du promeneur solitaire*, O.C., I, p. 523.

²⁸⁷ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op.cit.*, p. 252. Joshua Foa Dienstag arrive à un constat similaire à celui de Strauss, soulignant que le *Contrat social* ne présente pas une solution satisfaisante face au problème de la « temporalité » et de la « dégénération morale ». Seul l'individu solitaire se trouvant « libéré du monde » est en mesure de se dégager de la temporalité. Voir Joshua Foa Dienstag, *Pessimism : Philosophy, Ethic, Spirit*, *op.cit.*, p. 72-76.

Qu'on se réfère, par exemple, aux *Rêveries du promeneur solitaire*, où Jean-Jacques est désormais « seul au monde ». Relatant son séjour à l'île de Saint-Pierre, le lieu où « il a vécu le temps le plus heureux de [sa] vie », il descend une bonne journée aux rives du lac de Bienne. À ce moment survient une expérience saisissante et révélatrice de cette atemporalité qui semble être ici visée. Écoutons-le décrire son état :

« Quand le soir approchait je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asile caché; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeaient dans une rêverie délicieuse où la *nuît me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu*. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me *faire sentir avec plaisir mon existence*, sans prendre la peine de penser. De temps à autre naissait quelque faible et courte réflexion sur *l'instabilité des choses de ce monde* dont la surface des eaux m'offrait l'image : mais bientôt ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait, et qui sans aucun concours actif de mon âme ne laissait pas de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvais m'arracher de là sans effort »²⁸⁸.

Bercé par les vagues, sans aucune autre présence que la sienne, Jean-Jacques semble avoir retrouvé le bonheur perdu, car il s'est détaché de la temporalité et de l'inconstance des choses terrestres. Moment où il a pu se retrouver dans l'immédiat de la sensation; moment où, enfin, son cœur a pu nettement lui murmurer : « *Je voudrais que cet instant durât toujours* »²⁸⁹.

Ainsi apparaît cette autre figure de Rousseau : celle qui aurait pensé le social comme *intrinsèquement* servile. Qu'ajouter de plus? Peut-être ceci : en explorant la mission du législateur, et en démontrant, par une analyse des mœurs, que cette entreprise ne fait nullement violence aux individus, nous en arrivons en quelque sorte à dépasser cette dichotomie entre un Rousseau de tendance « autoritaire » ou « libérale ». À la lumière de ce travail, il semble finalement que cette question est mal posée, et fraye le chemin à un faux problème. Quelles que soient les modalités politiques de son univers social, l'homme demeurera sous « les chaînes » de l'opinion, dépendant du regard public et de ses inévitables fluctuations découlant de l'évolution historique. Ce

²⁸⁸ *Les rêveries du promeneur solitaire*, O.C, I, p. 522. Notre soulignement. Voir aussi, par exemple, l'épisode du « chien danois », toujours dans les *Rêveries*, p. 507.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 523.

qui revient à dire que la société légitime du *Contrat social* émane d'un problème posé en d'autres termes, plus modeste et sans doute plus déprimant : rechercher le type de société où l'individu se trouve *le moins* esclave, éprouve et ressent le moins possible le joug de la contrainte. Pour tout dire, il ne s'agit plus de savoir si la doctrine politique du *Contrat social* est respectueuse ou non de la liberté humaine, mais de se questionner sur les possibilités de s'accomplir au sein du monde social. Voilà, semble-t-il, la question essentielle que l'on doit poser à la lecture de l'œuvre de Rousseau, en parcourant les méandres de sa pensée. L'être humain peut-il réaliser et développer ses potentialités dans la communauté? Question plus fondamentale et considérablement plus périlleuse, puisqu'elle renvoie au problème de la finalité humaine. Quant à Rousseau, tout porte à conclure qu'il entretenait de forts doutes à l'égard de ce projet.

Bibliographie

Sources primaires

CONSTANT, Benjamin, *Écrits politiques*, M. Gauchet (éd.), Paris, Gallimard, 1997.

MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres*, C. Bec (éd.), Paris, Robert Laffont, 1996.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, J. Ehrard (éd.), Paris, Flammarion, 1998.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de, *De l'Esprit des lois*, tome 1, L. Versini (éd.), Paris, Gallimard, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre à d'Alembert*, M. Launay (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et de M. Raymond (dir.), 5 volumes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1959-1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, J. Fabre et M. Launay (dir.), 3 volumes, Paris, Seuil, 1967-1971.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Gallimard, 1986.

Sources secondaires

BACHOFEN, Blaise, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002.

BINOCHE, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. Jean Lacoste, Paris, Belin, 1991.

CROCKER, Lester G., « Rousseau et la voie du totalitarisme », in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, Vol. 5, Paris, PUF, 1965, p. 99-136.

CROCKER, Lester G., *Rousseau's Social Contract : An Interpretive Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University, 1968.

DIENSTAG, Joshua Foa, *Pessimism : Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

FETSCHER, Iring, « Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire », in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, Vol. 5, Paris, PUF, 1965, p. 51-75.

FORMAN-BARZILAI, Fonna, « The Emergence of Contextualism in Rousseau's Political Thought : The Case of Parisian Theatre in the *Lettre à d'Alembert* », *History of Political Thought*, Vol. 24, No. 3, 2003, p. 435-463.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-78*, F. Ewald et A. Fontana (éd.), M. Senellart (dir.), Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

GANOCHAUD, Colette, *L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1980.

GANOCHAUD, Colette, « Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau », *Revue française de science politique*, Vol. 28, N° 5, 1978, p. 899-924.

GILDIN, Hilail, *Rousseau's Social Contract : The Design of the Argument*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

GUÉNARD, Florent, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

HANLEY, Ryan Patrick, « Enlightened Nation Building : The "Science of the Legislator" in Adam Smith and Rousseau », *American Journal of Political Science*, Vol. 52, No. 2, 2008, p. 219-234.

JOUVENEL, Bertrand de, « Rousseau, évolutionniste pessimiste », in Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, B. de Jouvenel (éd.), Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 421-445.

JOUVENEL, Bertrand de, « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », in Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, B. de Jouvenel (éd.), Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 391-419.

KELLY, Christopher, Roger D. Master, « Rousseau's Prediction of the European Revolution » in *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution : Actes du Colloque de Montréal*, J. Roy (dir.), Ottawa, Pensée Libre, N° 3, 1991, p. 41-51.

KNEE, Philip, « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau, *Philosophiques*, Vol. 14, N° 2, 1987, p. 299-327.

LEPAN, Géraldine, *Rousseau et le patriotisme*, Paris, Honoré Champion, 2007.

LEVY, Jacob T., « Beyond Publius : Montesquieu, Liberal Republicanism and the Small-Republic Thesis », *History of Political Thought*, Vol. 27, No. 1, 2006, p. 50-90.

MALOY, J. S., « The Very Order of Things : Rousseau's Tutorial Republicanism », *Polity*, Vol. 37, No. 2, 2005, p. 235-261.

MASTERS, Roger D., « Nothing Fails Like Success : Development and History in Rousseau's Political Teaching », in J. MacAdam et als. (eds.), *Trent Rousseau papers*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1980, p. 99-118.

MASTERS, Roger D., *La philosophie politique de Rousseau*, trad. G. Collona d'Istria et J.-P. Guillot, Lyon, ENS Éditions, 2002.

MASON, John Hope, « Individuals in Society : Rousseau's Republican Vision », *History of Political Thought*, Vol. 10, N° 1, 1989, p. 89-112.

MELZER, Arthur M., *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. J. Mouchard, Paris, Belin, 1998.

PARADIS BÉLAND, Fabrice, « L'unité de la pensée de Rousseau : le débat Strauss-Cassirer », *De Philosophia*, Vol. 18, N° 1, 2004, p. 1-14.

PUTTERMAN, Ethan, « Realism and Reform in Rousseau's Constitutional Projects for Poland and Corsica », *Political Studies*, Vol. 49, N° 3, 2001, p. 481-494.

RADICA, Gabrielle, « La loi, les lois, les mœurs chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 11, 2001, p. 153-184.

SENEILLART, Michel, « Censure et estime publique chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 13, 2002, p. 67-105.

SENEILLART, Michel, *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

SHKLAR, Judith N., *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

SHKLAR, Judith N., « Rousseau's Images of Authority », in *The Cambridge Companion to Rousseau*, P. Riley (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 154-192.

STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

STRAUSS, Leo, « L'intention de Rousseau », trad. P. Manent, in *Pensée de Rousseau*, G. Genette et T. Todorov (dir.), Paris, Seuil, 1984, p. 67-94.

STRAUSS, Leo, « The Three Waves of Modernity », in *An Introduction to Political Philosophy : Ten essays by Leo Strauss*, H. Giddin (ed.), Detroit, Wayne State University Press, 1989.

TALMON, Jacob L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, trad. P. Laura, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

TROUSSON, Raymond, Frédéric Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 1996.

VALADIER, Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996.

VYVERBERG, Henry, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

WOKLER, Robert, « The *Discours sur les sciences et les arts* and its offspring : Rousseau in reply to his critics », in *Reappraisals of Rousseau*, S. Harvey et al. (eds.), Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 250-278.